١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب
وسنة الرسول وفقهاها ببيان هداة الاكرم ومعادن التنزيل هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه صلوة
كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة وملقية بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الافكار وظلم
الشبهات منجلية بانوار العقول فهذه نبذة من مسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل
الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة
ليوم لا ينفع فقري وفاقتي يوم القيمة حين دعاني الى ارتسامها ما دعاه جماعة من فضلاء الاصحاب
بما حثوا به من ارتكاب الاجابة وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل
المحقق المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ الاجل زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله
عليهم اجمعين فاقتطفت ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه
الورقات على ترتيبه ونقحت مسائله لمسائله وفوائده لفوائده وتركت كلاما في بعض افاداته
واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت دفع شيء منها على خلاف المشهور من محققات
القوم فعذره امر حق على كثير لعانعا مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى مناسبة
في المقام بحمل الزوائد اما مقدمة للاصل او خاتمة له او غير ذلك وربما اضفت اصولا
عليه حسب ما ساعدني الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه المقالة التي لم يذكر فيه
على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب
مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس هو بامر جليل من يكتب بهذا الشان ويوشح هذا
البيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب القصب او كراجل التعب ساقه لسابق فهو من فضل الله
مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج بجواهر ما اختفى من الحقايق في كنوز كلمات الفائقين
فان وجدتها انعقد باستيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا
فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب
مقدمة في بيان رسم هذا العلم وموضوعه وبعض القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم

لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية
وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية
العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء
وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الادلة المعهودة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والراجح
والقاعدة والاستصحاب والاول هو المراد هاهنا لا ارادة المعنى اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من
عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ
من الشرع وان استقل باثبات بعضها العقل ليخرج العقلية المحضة التي ليست من شأنها ذلك كما
ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج
بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان التعلق بعيد وهنا اشكال مشهور وارد على تعريف
الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله
فيلزم اتحاد الدليل والمدلول وانفصل الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظ
وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في محله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى
فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخطر في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين
بديهة اجمالا والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بديهة ان لاكل الميتة واكل الربوا وغيرها
حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك
وههنا اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فهو عالم بها خارجة وقد يكون نفس
العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا يشمل الحد ويمكن دفعه بالتزام الحذف والحاق
تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد
تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يبحث غالبا في اول العلم ولا منافاة
بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم

علم الله

وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا
تسمى مثلها في العرف مستندا الى الدليل لعدم الاحتياج فيها الى تحصيل من الدليل وان كان تلك القوة
على ذلك العموم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ
الدليل قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل لانه ناش عن دليل
اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه
ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي
وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما
والمراد هنا تلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي
في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام
وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكره
بناء على عدم الغفلة عن طريقة القوم والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا
عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا على الحكم وليس كذلك بل هو
دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد ايضا
كذلك فلا يحسن بذلك احتراز عما ذكره القوم ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة
الاجمالية كما بيناه وما قيل من ان ثبوت الاحكام في الجملة من الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف
اجمالا ادلته لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا ليس فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من
الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يتفطن لما ذكرته احد فيما اعلم
ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني
الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية
والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد استفراغ الوسع من باب العلم وهو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه
فرضا ان المعصوم فاذا اسمع المكلف من لفظه تحصيل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري
ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه ولذا ذلك بنظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه

هو دليل الدين الدال على ثبوت الاحكام
اجمالا من الضرورة وغيرها مثل ... م

حاشية التعبير
م

وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد
بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مما يبعد استعماله في الحدود ومنها ان
المراد به العلم بوجوب العمل ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلاهما بعيد والثاني ان
المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان
كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار ارادة الكل ولكن المراد
بالعلم التهيؤ والاستعداد او الملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك
ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على حمل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر
فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول
الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك لينبو فنقول
بناء على حمل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على
حمله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن
من العلم سبك مجاز من مجاز فالحكم بالعلم فالتعبير بالحكم مجاز عن الظن به والظن مجاز عن ملكة يقتدر بها
على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فالعلم على اول الوجهين استعارة للظن
بمشابهته وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة كان استعارة بعلاقة رجحان الحصول او مجاز مرسل بذكر
الخاص وارادة العام ثم تقدير ارادة الملكة من ذلك لعلاقة السببية والمسببية ويظهر من
ذلك الكلام في الوجه الاخير لبقية موارد الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك
وثانيا بارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي اي تحصيل العالم الاقتدار على استنباط
بعض المسائل من الماخذ كما هو حقه دون البعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل
وعلى الاول كما هو الاظهر فانا نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر كما اولا وعلى الاول فلا
اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلت ان التعريف لمطلق الفقه فيصح النقود لان
قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يعم الجميع
بان ذلك خروج عن العلم فانه ليس كذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه التقوية بانه لم يثبت كونه مالا دركه

حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فمواد الفقه وهي الكتاب
والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في
العقل واما القياس فليس من مذهبنا اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى
كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة جزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده
فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية
في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها
والمعنى الحرفي غير مستقل المفهوم بل هو امر نسبي اللحاظ والة لملاحظة حال الغير في الموارد
المشخصة المعينة ولا يتصور لها انفكاك بما هو عن تلك الموارد حتى يتصف بالموارد وكذلك الفعل
بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته
الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما
والموضوع له خاصا فتشبه الحرف لمناسبته في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وان قيل
وانما المتصف هو كل واحد من الموارد ذاتا صفته ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في
تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب
قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات
ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد
المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او
تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان
وضع لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون
او عدم التذكر او مع التذكر ولكن ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل
فيه المرتجل وربما جعل قسيما له بالنظر الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من
جهة عدم المناسبة لكنه يصدق على المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيتحقق فيه نوع تبعية وتعقيب
فلا بد ان يخرج المعاني من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد

من المجازات اما على قول قدماء العربية فظ واما على القول الآخر فلان اللازم من الوضع هو المعنى الكلي
ووضع الكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف
بالنسبة الى المفهومات الكلية التبعيض والتبيين وان لم النقل باشتراكها في خصوص المواد الجزئية وان
اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز لان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة
والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك
المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى آخر لمناسبة الاول واستعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله
الى ان يوصل لا حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يتم بعد معرفة تاريخ
التخصص وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها
وتبعيتها كما في المشتقات الاسمائي وليكون الجمع عددوا هذا بحث المجاد واما الاشتقاق فقد يتصف
الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال
والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام وقد يكون
المشترك ... الى غير ذلك فلا تخلط ولا تغفل   اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث
هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنقسم الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال
اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار
الواضعين والمستعملين في غيرها وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية
والعرفية الخاصة مثل الشرعية او النحوية والعامة وكذلك المجاز بالمناسبة واعلم ان المجاز
المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون
ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا
اعلم ان الجاهل بلغة اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق
تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني ودال استعماله في الفلاني خلاف
موضوعه   التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر
ان الجاهل باصطلاح هذه اللغة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم

يفهمون

يفهمون من اللفظ خاص معنى مخصوص بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة
في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف
ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع
والعالم به بالله وضاع فلا يحتاج الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان
استناد الافهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا خفيا مرضا للتفاوت الافهام
في التحلية وعدمها وتفاوت القراين في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر
من الاجابة بالاصطلاح المذكور فقد يكون الافهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القراين الخفية
ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك وجب
استقراء ... موارد الاستعمال حتى يزول هذا الاحتمال في الاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع
واما لتلبيس الوهم وخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف
وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولته للمعاني ... من الاستعمال ...
من المنافيات ... من جهة ادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن
ضده ... من الدلالات كما هو الحق ويدعي الآخر دلالتها لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي ...
اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا
الا من جهة وضع اللفظ فالتصحيح كان اهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة
لا بد من بذل الجهد في معرفة ان الافهام للمعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من
ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا ...
بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة
في الاستعمال او يغلب عليها ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة وبتبادر ذلك حتى
مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا
وهذا ايضا وضع والتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة
وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا

في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز لا يتبادر الى الذهن في ذلك ليس من علائم الحقيقة
والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من حاق اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة
هي الشهرة والمرجوح فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما عرفت ذلك سقط ما قاله بعض لتوهم ان يقال ان
المجاز بالاصطلاح اذ ادعاء ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا نطلع عليه ان ذلك
من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر
مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة
وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في
الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام
في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية ونحوها فاعتقاد
كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما
لا يخفى ولا يوجب الخلل في القواعد المبنية على الغالب وينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة
فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق
وما الفرق بين المجاز المشتهر الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى
مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة
في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة
فهو يفيد معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة
الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف
على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد
موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المعنى حقيقة فيكتفي
بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا
فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيصير ذلك
مثل الاشتراك ولا ينافي كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك لرجوعه الا ترى ان صاحب المعالم ره

مع انه جعل الامر في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم
يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع
استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة والانفهام ارادة الندب من رواية
اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر
ان الامر في كلامهم ليس مستعملا في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت
الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والحاصل ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا
لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك
التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار الامر
بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز
الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك
اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب
انه عند الاطلاق انما ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز
الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا
ولا يخرج الاول عن كونها حقيقة فتامل واغتنم واستقم وبالتامل فيما حققنا يعلم معنى
كون التبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة
بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في الاصطلاح الذي يدل على الا [illegible]
على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعنى الحقيقي عن مورد
الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر
احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية
حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة والقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس
الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر او المصرح فان كون المستعمل فيه
مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع معاني الحقيقة الا

[illegible]

الا بعدم معرفة ان المستعمل فيه ليس من باب الاستعمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن
بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو ثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور
في عدم صحة السلب فلان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي
على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل والحق ان الدور فيه ليس بظاهر لان معرفة كون الانسان
حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية
للانسان عنه موقوف على علم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالماهية الانسانية ومعرفة
عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق
علامة الحقيقة علامة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور ويمكن ان يجاب الدور في الحقيقة في الجملة
وبالنسبة كما سنذكره ومع هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية وتعويلنا لو ان صحة
سلب بعض الحقائق علامة المجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي
للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد
المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة
الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد
فلا يمكن معرفة كونه حقيقة لعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرده مجاز ... وانما
يصح سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وفيه تحير ... اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام
فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه والا ...
ان الاول اي الثاني هو المحتاج على الحقيقة واما ثانيا فلان صحة سلب المعنى المجازي ح لم يقم بيانا على ارادة
الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجاز قد يتعدد فنفي الحقيقة هو الذي يوجب تعيين بعضها
لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض لم يذكر ارادة تعيين بعض المجاز الا ظهر مع ان لنا ان نقول ايضا
ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة للحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة
... انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا
اذا اريد منه الخصوصية ايضا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار

بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد
عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا
يصح ان يقال انه ليس بانسان ... وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم
من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معناه او تعدد
بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا ويتوقف التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس مما يفهم
عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم في نفي
الكلي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فانه يكفي ذلك في العلم بكونه حقيقة بل يكون
المستعمل فيه مجازا ... لم يكون المستعمل فيه مجازا الا ان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل
عدمه والمجاز خير من الاشتراك فعدة العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف
لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما فالعلم بمجازيته او الحقيقية لا جزء
سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والتحقيق
ان يجاب بالنسبة في حل الاشكال ... ان الدال ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة
سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة مجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان
كان المسلوب الحقيقي واحدا ففي غاية الظهور فيكون ذلك ... مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة
الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها
ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية
من جهة وضع آخر فان قلت سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا
لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد انما كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل
فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردناه وما ذكرنا في المثال تمام هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولنا للبليد
ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد
معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع آخر للحيوان
القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه المعنى الاول موجبا للمجازية

باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة
فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها الممنع
الشرعي وان استعماله توقيفي فيقيه والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب
معناه الحقيقي باحد العلاقات المعهودة فالمجاز كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل
المعتبر فيها هو نوع العلاقة بينها وبين المعنى الحقيقي وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصيته
من العرب بل يكفي ان يعلم النقل او العلم بحجية ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيما من شتوا
كلام العرب فيقاس كليا او من المجاز الارادة وغيرها والا لتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان
في محاورة الاسم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما
التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة تلك المعاني وبطلان اللوازم بين
وذهب جماعة الى اشتراط نقل الاحاد واحتجوا بانه لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي
وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل من العرب فليس بعربي والقرآن
مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم لزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم
وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولة عن العرب
لا جميع المجازات وثالثا انه لا نم انحصار العربي فيما نقل بشخصه من العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا
لا نم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه
منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا
لا نم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض
المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القرآن مشترك معنوي
بين الكل والبعض فيطلق على الكل وعلى كل من اجزائه وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز
استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين لتشابههما والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة
والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب
عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب

بالنسبة الى هذا المعنى الحقيقي لكونه بالنسبة الى الحقيقي ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد
عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الحقيقة المجازي علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه حقيقيا بالنسبة
الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه
فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم
الدور و[illegible] تصور صدق جميع الحقائق عليه لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يحصل ذلك [illegible]
كما توهم في جانب المجاز وهذا التصور مبني على حمل قولهم عدم صحة سلب الحقائق [illegible] كما في المجاز واما لو حمل
على [illegible] فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور [illegible] لكنه لا يتيسر اثبات الحقيقة مطلقا بل [illegible]
انما [illegible] في المجاز [illegible] ليضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور [illegible]
ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا
الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل في [illegible] بان يعلم
للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وعلم ان [illegible] كونه من
مصداق ما علم كونه موضوعا له ام لا مثل انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي
الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ هل خرج
من هذه الحقيقة ام لا وكذا الماء المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا [illegible]
وعدمها وهذا المعنى لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد
فيما اعلم والله اعلم الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز
فنقول [illegible] لفاعل حقيقة لذات الفاعل [illegible] فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم
وكذا الجاهل والفاسق وكذلك [illegible] موضوع الطلب [illegible] ذلك فيقال اسئل زيدا
واسئل عمرا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل القرية فنسبة السؤال مجازا الى [illegible] وارادة اهلها
غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان
الحقائق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص
المتعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار

ان يبقى ان المتنفي غير معلوم فان الاول عدم الجواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الذي ذهب اليه بعضهم فيقول
ان المجاز على ما حقق هو ما ينتقل عن الملزوم الى اللازم فلا بد من علاقة واضحة توجب الانتقال والا
عبر وفي الاستعارة ان يكون وجه التشبيه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حمل القرينة على عدم ارادته
انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الحيية او الحركة ونحوهما وكذا الحال
في التشبيه فلا بد ان يكون ذلك المعنى له فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة
والى التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل الاسد فردان حقيقي وادعائي
فالاسد قد طلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود في النخلة والى الاخر والحبل
فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الى ما فيه من حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو
غير موجود في الحبل والى الخيط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون مناسبة للمعنيين معهودة
ملحوظا في الانتقال كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيها اتفاقية بل الاستعمال
من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين السكر والعبيد والنجم واما الاب والابن فعلاقة
السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب ملاحظة السببية
والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤوسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الى الاول
من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال
من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الكل والجزء بان
يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة
الرخصة انما تعلقت في النوع يراد بها الى ما تعلق في جملة هذا النوع وان كان في وصف الخاصة
او في افرادها المشابهة الظاهرية وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة
في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها
بعمومه وفيه المذكور ان الدليل فلاحظ وتأمل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد
دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم

عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء
ولا يطلق على الله مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاج
وجه عن الثاني ايضا فالى ما ذكر بان فيه الشيء اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول
لما ثبت الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه لا يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة
من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يقتصر فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان
اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز
استعمال الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاذن للجدار والمناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك
استعمال الشجر واستعمال الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا
عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة
واسئل البستان وغير ذلك مثلا اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر
افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان صنف
من اصناف ذلك النوع اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن
القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع غالبا والا فلا
لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة
اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم والمشهور الاخير وهو المختار لعدم الدلالة
الاستعمال على الحقيقة ونسب الى السيد المرتضى الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن
جني ومنع البعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع
ولو سلم فمعارضة للظن الحاصل من الوضع ثم ولما كان ذلك مبنيا على ان المجاز يستلزم الحقيقة فمع الاتحاد
لا يمكن القول بالمجازية واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيتوقف عليه ويترتب على ذلك
لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز
الحقيقة بل انما هو يستلزم الوضع كالرحمن والحقيقة يستلزم الاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم اللفظ استعمل في

قوله ومنع البعض (حاشية)

معنى واحد او معان متعددة ولم نعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه
نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا نعرف فيه الموضوع له
اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا اشترط القول يكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما
للحقيقة لا على وجه الاتم لكن ذلك الغرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا
والشائع ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور على وجهين احدهما انا نعلم له معنى حقيقيا ونعلم
انه يستعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وتلك الجهالة اما هي بسبب جهالة نفس الموضوع له
لا بسبب جهالة الموضوع مثل انا نعلم ليلة القدر موضوعة لليلة التي آخره واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى
انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان
مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها الموضوع له
لها اللفظ او يتوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاتفاق
ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا اذا لم يكن من باب التعيين والتحديد الظاهر في بيان
الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال ان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرؤوا
في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه فيصح عدم الاستعمال على شيء ويلزم على السيد ومن
قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال ح وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل
في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل
فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد
المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع
على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو
المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود
منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية فاذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق
علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة وهو المعنى الاول العام للمشروط بالطهارة والركوع والسجود
ليشمل ايضا بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والظاهر

والمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يجعلها من الحقيقة فان ظهر عنده انها من
افراد المعنى الحقيقي المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا
وكذلك اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على
المشهور واجرائه على مذهب السيد مع الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد
منها بالقراين على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الواقعة فيه من
غير قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب حقيقة فيه والامر [illegible] ان يكون المراد ان
الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يجب [illegible] احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع الماء
البئر ويمكن ان يكون المراد منه الخمر الواقعي فينبغي ان الخمر اسم للقدر المشترك بينها فيدخل الفقاع
في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب بالحكم
فكذلك موضوع للفقاع بوضع ويتوقف على تحقيق [illegible] ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم
عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى
او معان [illegible] ان المراد بالمعاني [illegible] ان الاول [illegible] بالنظر الى الوجه الاول اذ [illegible] المستعمل فيه
المعلوم [illegible] فهو خارج عن المتنازع فيه لان المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة
ام لا وذلك لا ينافي القول [illegible] انه لا منافاة
بين القول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز
خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو للقدر المشترك بينها فظاهر
لعدم الاشتراك اللفظي هناك [illegible] المجاز عليه [illegible] وقولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة [illegible]
انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الحقيقة للمشكوك بمجرد الاطلاق الا [illegible] واما في صورة التردد بين
كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا [illegible] حقيقة في الوجوب ونشك في كونه حقيقة في الندب ايضا ولا
الاستعمال [illegible] بقولهم ان الاستعمال [illegible] على الحقيقة وانه [illegible] على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا
النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف الا انه لا يمكن [illegible] المجازية بل
[illegible] فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك [illegible] حتى لا يختلط
عليك الامر ولا بأس ان نشير الى بعض المغالطات [illegible] مما وقع عن [illegible]

[illegible]

18

واعلم ان النصوص التي تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينها وبين سائر المسكرات
وفي هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق
اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك كما مر ونظير ذلك لبعضهم قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع
مستندا الى اطلاق الخمر عليه في الاخبار واحتج غير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله ان المجاز
خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس لان كون
المسكر خمرا حقيقة او الفقاع خمرا لكن وجه استدلالهم هو الاتحاد او التشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة
في جميع الاحكام لو توهم في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة اشتهارا ومنها حكم النجاسة وعند الشرع فقد
ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه التشبيه والثاني العموم لو توهم في كلام الحكيم
والثالث التشريك في الاحكام الشائعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة
فقد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وان الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة معنى اخر
الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم معنى اخر
من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه الحالات وارادة هذه الامور
من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب
الحمل على الموضوع له الاول كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة للاصل الوضع
المتجددة الطارية الى اللفظ بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون
بتعارض الاحوال الحاصل في دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار وبعض اخر والتخصيص
والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما عن اقسام المجاز و
جعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الاخر فمنها ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته
في الجملة وكونه ابلغ لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث البعد عن
الخطاء او مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان الاشتراك يصح المجاز م
من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع
متعاقبين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك [illegible] يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي
التوقف فيكون اقل وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال [illegible]

19

سبب الاضمار بعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام
والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل
اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده
من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز [illegible]
مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذ المعروف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة [illegible]
من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر وكثير منها
معارض بمثلها والخبط في تحقيقها وتصحيحها لا سيما هذه المتقررة وما غرض المستدل في الترجيح لهذا
الوجوه ابدا ان يكون صاحب الرتبة الكاملة ادلى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو احكم واحسن واتم
فائدة فلا يحمل كلام المتكلم على ما هو اخس والنقص وقلة فائدة الا في حال الضرورة وتارة حال القرينة نادرا [illegible]
يغير او الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلامهم يعتبرون [illegible]
وما يجدي الا مقبول ابو حنيفة لكلام [illegible] وهو حكيم فنمنع ان الحكمة [illegible] الا تمم [illegible] حسن [illegible]
النقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة [illegible] فيعتبر ما لم مزيد دخل [illegible] مقتضى المقام والخصوص
عن التقييد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا
من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الكلام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليمه [illegible]
بحجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في كلام المتكلمين [illegible]
الحال بهذه الغلبة وكذا التخصيص غير افراد المجاز في العام [illegible] واما حصول الغلبة في غيرها فغير معلوم [illegible]
معلومة فعلى هذا التقدم للمجاز على الاشتراك والنقل الا يبعد ترجيح على الاضمار ايضا وتقدم التخصيص على
غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل
على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فعلى الاكثر
المتعارفة الجارية عليه ليفهم من جانب الواضع والذاتي ان المعنى المجازي وضع نوعي [illegible]
في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المتعددة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز [illegible]
ولا منقول بالقرينة الغالبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك

[illegible]

ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء بالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ
خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع كتاب
الاحكام الشرعية والاجتهاد اعتبار هذا الظن فلاحظه وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد
منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى
اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام
قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ويدل على ذلك العرف
ليقتضيه حيط كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا
وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحية سواء ثبت له اصطلاح اهل زمانه وان
لم يعلم ذلك ليضيق حمله على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجدا
منهما واستمر وان تعذر ذلك فيجري في تحصيل الحقيقة باستعمال امارات الحقيقة والقرينة المعينة للمراد ثم
يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل
النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل يقدم
اللغوي لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان
النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو
ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من تشرع بشرعنا فقيها كان ام
عاميا صارت حقائق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة
في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص وغير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه
المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني
مع القرينة وكثر استعماله فيها الى ان يستغنى عن القرينة فصارت حقائق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلام الشارع
بالنسبة ولكن استعمله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان
قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر
بينهم في الاستدلال وكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل

عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بان يراد استعمال هذه الالفاظ
في كلام الشارع يتبادر لنا منها تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا ايضا لا يخلو عن الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان
اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتبادر من ذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ
الفعل من اللغوي يتبادر اليه منه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة لا يلزم منه كونه حقيقة
فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل
القرينة المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فيبقى وضع
الشارع وهو مغلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات
ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا لانه
يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار
حقائق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقائق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا ولكن حصل الاختلاف
في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين ع ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه
كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما
ومن بعدهما النبوي محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري والتفقير ولا تقليد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين
في كيفية صيرورتها حقيقة فالذي منهما في غاية البعد الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا
فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان يستغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل
على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة وخفي القرينة ويمكن ارادة
المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا و
ليتامل وليتتبع لئلا تختلط الامور والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية
القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية وزاد فيها
شروط صحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة
الدعاء خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوائد وبهذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة
ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا كما اذا كان اخرس او لم يكن متنبها كالمنفرد

بل وبرز من القائل بنفي التركيب في الماهيات المخترعة من الشارع وظهور الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اجزائها
الاجزاء والشرائط وعدمه فيما يشك في ذلك كما انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لابد
ان تتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة
كالبيع والاجارة ونحوهما ولكل لفظ استعمل في كلام الشارع لا لافادة الحكم او لا لافادة بيان ماهية
العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل بالضم ونحوهما فهو ليس
كنفس الاحكام فانها حقائق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذه الالفاظ فيرجع فيها الى العرف واللغة
دون العرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر ان اعتبارها بما ثبت عنده من الشرائط
فان بجعل الماهيات المبدعة من جانب الشارع واحداثها فهي من العبادات من قبيل مركب ذي اجزاء
ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في تحصيل الامتثال بحصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا
شك في كون شيء جزءا له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان
بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب فالمتعلق
به هو المعنى اللغوي ولا تأمل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرائط الخارجية بالاصل
كالمعاملات واما تنافي وضع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال الظاهر ان
تولده على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها
على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لابد من ان
يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها وهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للما
هيات المحدثة ثم بعد القول بطعن مذهب الشافعي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات
ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا
لصحتها فهل يمكن نفيه باجراء اصالة العدم او لابد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في
الخارج فيه خلاف ولابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات
اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي
فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فان النزاع في الحقيقي

في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع
يظهر فيما لم يثبت فساده فهل يكفي في الامتثال مجرد عدم العلم ببطلانه لصدق الماهية عليها او لابد من العلم
بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يكفي مجرد هذا ان ذلك باطل بناء
على الثاني بخلاف القول الاول الشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط
وان الاول مبني على القول الثاني ايضا مطلقا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف
يصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء الخ وفيه ان مبنى كلام القوم على الاخر
وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى
ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او قطع منه عرفا بخلاف رأسه ورقبته والحاصل انه
لا ريب في ان الماهيات المذكورة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف
بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتي به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر
بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف بوجهين احدهما ان نقول
اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه
الصحيح المبني المذكور من الحيثية المذكورة وهو القدر المتيقن للارادة لكنه لما كان الماهية عبارة عن
المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرائط والشرائط خارجة عنها ولا مانع من
وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط والصحة فهو بازاء الماهية
مع ملاحظة اجتماعها بشرائط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع
الشرائط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامي للصحيحة يقول انها اسام للماهية المجتمعة
لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الى حاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول انها
اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة عليها من الجهة وعدمها
والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل
الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرائط معا
والثاني يقول انها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط

يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء او جزئيته للماهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيح اي تامة الشرائط
فلا بد من تحصيل العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يكتفي الا مع العلم باجتماع الشرائط
واما على القول الآخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال بالاتيان
المراد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها ويبقى ان الشك في الشرط يوجب
الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم شرطيته لا الشك في ان الشيء هل هو شرط
شرط ام لا يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط يحصل الاختلاف
بالنظر الى اختلاط الاجزاء فان النقص من اجزاء المركب لا يوجب سلب اسم المركب عنه كما ذكرنا
في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كان فيها الكل موضوعة للماهية الكاملة الاجزاء
ولكن لا يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيح فيصح الكلام
الى وضعها لما يقبل بعد النقص الذي لا يخرج عن حقيقتها المتعلقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة
مأمورا بها ومطلوبا للآمر بمجرد صدق الاسم عند الشارع لم لا يجوز كونها مطلوبا ونظير الثمرة فيما لو
نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فرأى من صلى ونقص شيئا منه في احد اجزائها من
تشهد او لم يقرأ السورة في احدى الركعتين فبراءة النذر بذلك يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة
للشارع ومأمورا بها فكونها مصداقا للاسم يعني بكونها مأمورا بها ومطلوبا يحصل به الامتثال
يعني ان [illegible] لا تبقي الا الامتثال مرضيا في الا صدق الاسم كونها صحيحة للمقصود ويتفاوت الاحكام بالنسبة
الى الاعم ونظير الثمرة فيما لو اريد بيان المطلوبية والصحيح بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية
شيء للصلوة ولم يعلم فساد ما يدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها
اسماء للصحيح التامة الاجزاء والشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء و[illegible]
الصحيح التامة معينة الشرائط الصحة من الجهة التي قد ذكرنا وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر
عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنى كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب
عما اختل [illegible] وصحة [illegible] اكثر ما علم [illegible] ايضا وتبادر التبادر المشترك [illegible]
ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بان نية الصلوة الظهر

مثلا

مثلا فصلوة الظاهر المسافر شيء وللحاضر شيء آخر وللقاعد شيء آخر وللناسي شيء آخر وكذلك الشاك والمتوهم
والصحيح والمريض والمجنوب والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل [illegible]
والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يلزم شيء من
ذلك لان بعد [illegible] يرد على ماهيته وحقيقتها مع ان الصلوة شيء والغسل شيء والنوم وسائر العبادة
وغيرها اشياء آخر وكذا القضاء الصلوة بالتلبس بها والظاهر ان لكل شيء منها اسماء اخر والا دخل
لاشتراط شيء في شيء في اعتبار التسمية به وقد يؤكد كونها اسامي للاعم بعض اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة
هي ما يبطل الصلوة بزيادته ونقصانه عمدا او سهوا ولا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا او
نقصانا ولا ريب كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا الا ترى انك [illegible] عمدا [illegible] الركوع الا
الحقيقي وان لم يكن حقيقيا فان من انحنى في الصلوة بقدر الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما
مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اصل زيادة الركن
فالمراد الاطلاق الاسم في العرف المتشرعة حقيقة ولا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة
واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور
الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة الاعم
لان الاعم لا يتحقق الا [illegible] وهذا انما هو عدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة للارادة الصحيحة وذلك
لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة الا بطهور فيمنع توجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب
كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله ع لا عمل الا بالنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد
وغير ذلك فان العقد المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه التراكيب
التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الخارج وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى
[illegible] الحقيقة فيها او فيما نشك كون مرادنا الاتم مثل ما نحن فيه في خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما
يحتمل فيه هذا الاحتمال [illegible] كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء
شرط من شروطها [illegible] ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو [illegible] هذه الاية عما هو ظاهر
فيه في العرف لاجل ذلك [illegible] التداول في مبحث المجمل والمبين ولم يحتمل ارادة نفي

الحقيقة والاثار الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك كشمول لان الشك الى على الغير بن الاشن بنا فما نحن الان
دعوى كون هذه الالفاظ اسامى للصحيح مجازات في نفيه لظهور ابطالها على مقتضى الحقيقة القديمة التي هو الموضوع له لكنه
لا تقالوا ابان حملها على نفى الذات ح يمكن نفع القول بحملها على نفى الذات مع كونها ظاهرة في نفى صفة من
صفاتها انما يمكن اذ ثبت كون الصلوة اسما للصحيح والا فهى مساوقة لسياق التى يرتا بها شمول قوله ع
لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيح بسبب مقتضى الحقيقة القديمة
فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضى ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها
بالدليل وبقى الباقى فلهذا القول ان يشمل قوله ع لا صلوة الا بطهور فمآل ان الصلوة المنفى عنها الا فاتحة عن سياق
النظائر وباق على مقتضى الاصل فقد يرى ان ذلك خلاف الانصاف فان هذا في جنب الباقي ليس الا كشعرة
سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث الا باثبات نفى الماهية باصالة
الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيح من العبارات والانصاف ان كون هذه مساقة لسياق النظائر
مما لا دلالة على كون العبارات اسامى للاعم هو ذلك ادل او مما اراده المستدل ايضا فنقول بعد التسليم ان هذه
انما يدل على ان الصلوة التى لا طهور لها او لا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة
اسم للصحيح كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة ويشك ان السورة ايضا جزء مع الفاتحة ام لا
فهذا الحديث لا ينفى كون الصلوة الى اية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للكل ما جامع جميع الشرائط
ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد ان الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق
على الفاسد الا الحج لوجوب المضى فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول
فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعيا ولا صوما مع الفساد
واما لو لم يحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده الاكتفاء
بمسمى الصحة في الحنث يعنى لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول
دائما والظاهر من قوله ره الا الحج لوجوب المضى فيه ان الاعلام في الاوامر والطلبات الشرعية والى
مراده هو ان الفاسد لا يكون مطلوبا الا في الحج فانه يجب المضى في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو
للاغراض الاخر مثل كونها علامة الاسلام ومرجحا لجواز الاكل ونحوه بمجرد ذلك حتى قلنا بذلك ونحو

ونحو ذلك وذلك لانه ان اراد من الاطلاق ما هو اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا
على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي
فلا معنى للتخصيص بالحقيقة بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمضى لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه وظهر ان مراده الاطلاق
على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يتعلق بالاكثر والشرع المتفق بالقيد ذلك ونحو ما رواه
الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بنى الاسلام على خمس الصلوة
والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشىء كما نودى بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه
يعنى الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان غيرها هو الاعم فانه
كما دل عليه الاخبار والكلام وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع حملها على الاعم و
ذلك لا ينافى كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما سنذكره في القرائن العرفية
عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله ع دعى الصلوة في ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة
صحيحة انما تتوقف بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية [struck] بالصلوة انما كانت قبل هذه النهى وليس المعنى ان
الصلوة التى لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل معناه اتركى الصلوة في حال الحيض وادعاء
التبرع واثبات الشرط انها فائدة حمله لا يجب واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا
وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام
واسمها صلوة لا تفعلها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله
لا تفعلها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شىء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع
النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة
شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر حال المسلم في نذر الفعل او الحلف
عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعد واسم عدم الصحة لى
نفى الذات فلو نذر احد ان يصلى ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا
يقولون بان الفاسدة لا تكفى وكذا لو نذر احد ان يعطى مصليا شيئا فلا يبرأ نذره باعطائه
لمن علم فساد صلواته ويظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص فرجحه نفى الاثر لعدم المعرفة

بكال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة والمرجح عنده لا باد
الصحيح عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه شيئا مثلا وعلى هذا المولف ان لا يبيع الخمر
فيحنث ببيعهما وان كان مبيعهما فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل
المسلم على الصحيح كما كان ينافي في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك على الكلية لكون البيع اسما للاعم ويشترط
جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك
الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك الحكم لانه يلزم من ثبوت
اليمين فسادها فاني يجوزها الفقيه لكون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادات مستلزم للفساد وكونها فاسدة
مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما يتعلق بالصحيح على مذهبهم فحكمهم بصحتها وتعبد تعلق اليمين بها تحقق الحنث
لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها الصحيح في نفس الامر حقيقة كما هو المراد
الظاهر ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه
يلزم على القول بكونها اسامي للصحيح ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر
اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلواته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحيح لا يكفي هنا فان غاية ذلك
حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الآراء فاذا رأى من يعتقد شيئا
للمصلي رجلا يصلي الصلوة المشتملة على جميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل عن الجنابة بلا وضوء
ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة كذلك المصلي قد يكون رأيه او رأي مجتهده الصحة والمفروض
ان المعتبر في وفاء النذر على الكلية ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر الظاهرية وكذلك ملاحظة
غيره من الاختلافات في الاجزاء وسائر الشروط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا
حتى يبنى عليه في المجهول الحال الحمل على فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الآن على من التزم هذه التفتيشات
والتدقيقات ويعطون للامر ظاهره الوفا وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك
لا يتفحصون المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه
هل يعتقد وجوب السورة وندبها او وجوب القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم
اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة ونحو ذلك

هو نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ايضا ممن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت
من المنع هو ما علم بطلانه وان كان مجمعا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية ستر الصلوة بالعلم
المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه تعالى الكلام في بيان بعض ما
اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقائق الشرعية كما ثبتت في العبادات
ثبتت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر عن بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا المحكي عطف
قوله ره وسائر العقود على الماهية الجعلية ايضا والثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي
للصحيح او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود ايضا وهذا يظهر عن المحقق
في الشرائع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرأ بالبيع الفاسد لو حلف
ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في
الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى الذهن عند الاطلاق
قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا
وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة
وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر ولكن
في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الا بقرينة لكونه مجازا
واما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا يضر وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه
المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا لظاهره واما نسلم بعدم
صحة السلب في الحق منعه لانا لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو كما ترى
واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس
بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم
هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ وان كان مجازا او ... وان اراد ان الاصل
لا دل على كونه الاصل في الفاسد حقيقة مجازا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما ...
فهو اصح مع انه لا ... كلامه اول الكلام والثالث ان الدخول في العمد على وجه الصحة يكفي

في كونه مجملا او ظاهرا عدم الاشتغال فان ما دل على التصحيح غير ان لا يقبل الصحيح والمفروض ان الخلف [illegible] مع علمنا
فان الصلوة والصيام من باب القران المتحد وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من
ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكرناه يلزم الحنث ان لم يتم ما فاتته كيفوه وهو كما ترى بل لا بد [illegible] على
المختار ليقبل يمكن ان يقال اشتراط الحنث على المختار لو اتمه وقدمه [illegible] بالفعل لما ذكر في صحيح
كلامه كما وقع من ارتفاع الصحة في خلال ذلك وان مبني على المختار ور زده عرف فيطلق ان الظاهر انه
في جواز اجراء اصل العدم فيما هية العبادات كنفس الاحكام ومحاملات بين الكل انه لا خلاف في كلمات
الاوائل والاواخر ولم [illegible] النقض على التصريح بخلافه في كلامهم ولفقهائنا واما ما تراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط
وانتفاء الشغل الذمة فهو مبني اما على مسئلة الاحتياط لا القول بوجوبه وستعرف ضعفه او تأييد الدليل
الانتصار فقد تمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك في وجوب الصلوة العيدين خلافا
للشافعي وفي مسئلة المنع من صلوة الضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات [illegible]
عند الاحتياط فكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي ان يستوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاكثر
ان المنقول عنهم متفقون في عدم الفرق فمن يقول بالاصل لا فرق بين العبادات وغيرها فالمنقول من ان من ابي بقيا
انما يكلفون بما امر به محمد من الاحكام والشرائع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت
منسد لنا كذلك معرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يقال التكليف بالعبادة امر بشيء غير معلوم لنا ولا بد
الامتثال بها الا باتيانها بما هيتها فكذلك سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يمكن الامتثال بها الا باتيانها
كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالغرض وقبح التكليف بما لا يطاق اوجب جواز العمل بالظن
في الاحكام بعد الفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب ان الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم
معارض آخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ
الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام ويجيء الكلام في ذلك في مبحث التخصيص ومباحث الاجتهاد
فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع
هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى
يثبت المبرئ فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام

بالضرورة

من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك يشترطوا في اعمال اصالة البراءة
واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة والا فنحن نعلم ضرورة ان لغسل الجمعة
مثلا حكما من الشارع فلا نعلمه فبعد التجسس والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل
عدم الوجوب والاصل عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب لا يمكننا ذلك
قبله ولا يوجب انتزاع امور متعددة وثبوت الحكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد
وبعد استفراغ الوسع نستريح الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظننته
من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام
ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير
والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة
الاولى مثلا هل هي من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على
الوجوب معارض بدليل آخر على المذهب فتعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان
ثبوت دليل آخر يدل عليه فيجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعلم
وحصول الجزم باللاوقوع الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غيره ان قلت بلزوم تحصيل
اليقين قلنا نقول في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة
السابق الا بهذا القدر فكيف نحكم بانقطاعه راسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه
بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان حصول العلوم الاجمالي في الاحكام الشرعية الرافعة
القطع بثبوت حكم مجهول لكل واحد من الموضوعات فكيف نحكم باتق الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر
والى هذا اشار اذا اجتمعنا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات
هذا مع ان لنا ان نقول ان الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هي ما اشتمل عليه جملة
الاخبار الواردة في بيان آداب الصلوة ونحوها فيتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في
اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا ان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم
سواء حصل لنا الظن من جهة جزء ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة
في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء آخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا يتم مع ما

معناه فان اراد انه لابد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى تحصيل
هذا الاجماع ولم يدع احد من العلماء ان ادعاء حصوله ايضا ظنى مثل الظن الحاصل من تلك
الرواية او من الاصل لانه لا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل آخر يدل على ثبوت جزء آخر او شرط
آخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات
الماهية وتعيينها بل هو اثبات ما اندرج فيه الماهية لاحتمال اشتماله على المستحبات التي ليست
داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء
مثلا اجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر السجدتين او الركوع
بعد اكمال السجدتين مع القول بلزوم قضائهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف في دفع ملاحظه م
هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي ما ذهب اليه الخصم فاذا ثبت بطلان دليل
خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذ ظهر له بطلان دليل
المخالف وغفلته عن الحق فيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالف الى احد دون سائر المخالفات
وذلك لان ثبت الماهية مطلوب ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون
المخالف في نفس الامر حجة الخصم الى المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر
الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد
من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قيل
الاجماع يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومآل هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه
لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج والترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل
في ذلك بانه انما يتم لو جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها
العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق في محله
ثبوت حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب
مثبتا لنفس الحكم مثل ان المذي الذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة ابقاء فان استصحاب
الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل مع انضمام
الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه معلوم عند المتوقف بانه كيف يكون التمسك في اثبات استحباب غسل

الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس
ادلة الطرفين انما هو القدر المشترك وهو الرجحان فيبقى نفي الوجوب ويتعين فصل الاستحباب مستفادا
من الاصل واصل الاستحباب العدم او ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة
ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الآخر
ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال ان الاصل عدم تحقق الامتثال الا بالاتيان بالعبادة المطلوبة في الخارج
بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لاحد الا بالامتثال الا بالاتيان بالمكلف به في
الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني يقتضي اليقين بالبراءة
الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة قائم مقام اليقين كما هو محقق
عليه عندهم مع ان الشغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة السابق لم يستقطع الا
مقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة دليلا هو اشتغال ذمتنا بما ثبت علينا
من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق آخر وهو ان يرجع الى العرف المتشرعة
ونقل المتبادر في اصطلاحهم هو هذا او هو مطلوب رع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ظاهر واما على القول بالعدم
فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب المجازات واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الالفاظ
المعاملات اسامي للصحيح الا بتوسط شرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسامي للاعم من الصحيح لو كان الاشكال
والتشكيك في الاجزاء وايا لو كان الاشكال في ثبوت شروط لها فيصير مثل المعاملات في جواز
الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء
فقد يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع
والسجود فيخرج صلوة الميت ولكن يمكن عندهم سلب اسم الصلوة من صلوة وقع فيها فعل كثير ماح لصورة
الصلوة والاثبات لها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى
الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة الشرعية انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل معنى
اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى آخر التصور في الجملة ولا يلزم
في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة وتبادر ع

انما يأتى تمايز المعاني بوجه لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصوره لكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ
فالتفصيل المذكور لا دخل له في نحو ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا ابتنينا بيان الماهية بالرجوع
الى اصطلاح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان الماهية المخترعة [مخترعة]
وتميزها من بين ما هو من صنفه من المخترعات مثل ان تعين المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة
اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروطة بالقبلة والقيام فيرجع الى عرف المتشرعة ومراد
الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا
للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة
المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينهما فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا والظاهر ما تقدم
في ما سبق في مسألة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكر
تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا تفاوت
الحال بتعدد الوضعين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة انما هي تابعة لما هي عليه عند الشارع
فان كان عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك الاعم عند المتشرعة واختلاف
عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير
غير مضر في الحقيقة عرفا وان ضر بها عقلا والمعيار هو العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي
ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل
من الامور العرفية لانا نقول التسمية شرعية والتسمية ليست شرعية فالتسمية متعينة على طريق العرف
والعادة فان الشارع ليس من اهل العرف فالتسمية وان كان من الامور التوقيفية المأخوذة
من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك
الا ترى انهم اختلفوا في المعنى العرفي للغسل فقيل يكفي فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء
منه وقيل يحصل بالمضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين ماء الغسالة والغسل تحديدا
ونحن ايضا نتوقف في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند اهل العرف وعلمهم فكذلك نأخذ في الفاظ العبادات
بما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسام للصحيحة او للاعم فنقول مثل التبادر عند ۳۴

عند المتشرعة لو كان الصلوة مشتملة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها
مرتابة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع او يجب
فيه كون المصلي في مكان مباح لا يضر فيمكن اجراء اصل العدم فيه لظهور اشتراط الاولى فيختل عند الشك
والمعتبر فيها وكذا لو وقفنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا
في كون التشهد والتسليم ايضا جزء لها ام لا وفي كون السورة ايضا جزء لها ام لا وهل هو من شروطها او شرط آخر
ام لا نعم اذا علم انه جزء لها ثبت شرط آخر ولم نعلمه بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ويجب ابراء الذمة بالاتيان
بالمحتملات وهذا وغيرها يحكى فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له كما
عليها [illegible] في العدة ايضا مع ان تجريد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل النظر في فرق بينهما
الا ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان
قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال
الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب بمقدار الزائد من
تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا اخيره يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من اثبات التشهد والتسليم
والاشعار بكون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك حصول اول
الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشرائط وزوائد ولعله لذلك [illegible]
العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وان ما ينتفى بانتفاء كل منها ينتفى المركب وجعل الباقي
الواجبات الخارجة آخر فليتأمل تذنيبان الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما يحصل وما لم يحصل
فيه الحقيقة الشرعية فالمراد الا تعينه على غيره وجهه وفيه لفظ المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين
المعنى فاذا خاطبهم به فلابد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يحصل بل كان عرف اهل زمانه فكذلك
النص كما لا يخفى وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه مع عرف الذي لا يختص به بل كان يوافقه طائفة من قومه
مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام عليه السلام
مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل المقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق
الرجوع الى القرائن الخارجة ومع عدمها التوقف والثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا

مثل قوله ع الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد
منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه **القول** بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعدم الظهور
والشك بلغو الكلام الحكيم والقول بتساوي وهنا في الكلام آت ايضا لو كان المشبه به حكم شايع والعموم والاقوى
الوجه الاخير والظاهر ان اراد اي بمنزلة فلان ... العموم ... **قانون** اختلفوا
في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال والتحقيق ان الحق في ذلك يتوقف على بيان
مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له
اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة
والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان
قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأت من جهة تعدد الوضع فالقرينة
في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لتصحيح الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق
حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا خلينا من قرينة ان المعنى الحقيقي
غير مراد فيتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا
معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفي بقرينة واحدة اذا
اجتمع فيه الجهتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من
ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم وغير المعين عند المخاطب نظرا الى الاجمال ... ولهذا
واما قيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع له في اصطلاح اخر كاستعمال الفقيه في مطلق الدعاء في اصطلاح
النحوي ليس بحقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول الكتاب
الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بمثنى وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في
الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا وتوضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ
هو التفهيم ... فلو كان دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية شيء اخر او كان
للمعنى شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ليفهم المخاطب ان ذلك المعنى هو تمام
الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع ليصرح بذلك بان يقول وضعت ذلك اللفظ

٣٦

ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ليفهم
بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له
كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما فهم من
بعض المحققين ليغير من ان الموضوع هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها وقد يستفيد في الواحد
قد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان المعهود من الذي هو الموضوع
له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الحقيقيين لا حليتين من ملاحظة انضمامه
مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له
وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت فتوضيح
ذلك فاختبر نفسك في تسميتك لولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول لمن وضعت
هذا الاسم لشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فمعنى الاطلاق والتقييد انما
هو باعتبار الوضع للموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه
والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم
كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا
في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة **الثالثة** المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة
من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من
ملاحظة الوضع النوعي المقصود ان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا بد الرخصة من العرب
في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذ الحاصل في كليها ... هذه الرخصة ليست تنقص من العرب وتصريح منه
بل تحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزهم لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من
افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت
هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات
المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر
من ذلك الجنس فالذي يجد الرخصة من نفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات

ذلك الصنف المشتمل في بعضها بسبب استواء ما وجد فيه الاحتمال بالدفع جزئيات الصنف الآخر وهكذا الحكم
في النوع من الجنس مثلا انا اذا رأينا العرب يستعملون اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان الكل
تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز
القياس باستعمال ساير الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك
وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل
في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة والى
المرفق في آية الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية ولعنوانا وجهه
العرب يستعملون الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا غير منفرد
اعني لا يريدون باستعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا وما لمجاز المستعمل وحده غالبا لم يحصل
لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال
فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية والجمع هو فردان
او الافراد من ماهية واحدة لا شيئان او الاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر
علامة الحقيقة وتبادر الغير علامة المجاز واذا قيل اخبرني شخص رأيت مسلمين او مسلمين فالمتبادر منه
رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او الرجال المسمون بمسلم فيعتبر
في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بالمسلم او المسمى بزيد
مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرناه ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع
للزم الاشتراك في مثل عينين اذ اجوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان والبصر والينبوع فلا بد من الترقف
فيلزم هنا قرينة لغيرها لان التثنية للنوعين المفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج
الى القراين **الخامسة** المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية وجدت وليعلم
ان الاسم المنكر اذا جرد خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء
واذا لحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا لحقه الالف والنون او الواو
والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار بها

ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الفرد
لا فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو العهد الخارجي او الى
جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد
الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا
فلا يوجب دخول حرف النفي على شيء من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا اتحد لكن على التعدد فنقول استعمال
المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله
في معنى مجازي كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها الحكم والفرق بينهما الفرق بين
الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي يشمل جميع المعاني ويسمى ذلك بعموم الاشتراك
والحق انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز حقيقة
فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه
مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل
النزاع فصل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون
الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها انه مجاز في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والا
عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع
للمعنى بشرط الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا في ما وضع له حقيقة
واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال
فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما
ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة
المستعمل في الموضوع له ههنا استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فظهر ما فيه مما ذكرنا
في المقدمات مع ان ذلك يستلزم ان يكون مجازا في استعمال واحد في مثل العين باعتبار ان
يستعمل حقيقة وهو اجنبي بالنسبة لما نحن فيه واما استعمال العرب اياه في التثنية والجمع حقيقة فلما
عرفته في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في شيئين المتفقين

في اللفظ او الاشياء لكن ولزوم هذا لا يخلو عن تكلف والتزام لو كان ذلك مجاز فمن المجاز ما
مجاز فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان قلت ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما يلائمه علاقته بهما
له الى الحاكم والملتقي به فان الالف والنون في نحو جاء الزيدان تتفاوت فيهما اسما لشخصين من الاحوال فان
لفظ عينان اذ غنيين شئ لا يراد به شيئان سواء اريد منهما الفردين من عين او شيئين بتسميتين لعين انما
التعدد في لفظ العين فيرجع الى احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة بالالف والنون
ونحوهما للفردين او اكثر في الاستعمال الاخر لا يكفي ارادة كل واحد بان يكون مجاز درست في باب استعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين
من المسمى بالعين او الكثرة هذا ووضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن التنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك المتم
الا ان يقال ان مدلول العلامة ليس مجرد الدلالة على الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الى الجهة والتعدد للمعنى
المعنى يراد بها فهما من متن او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستند الى موضع على ما فهمكن ح
القول بالتجوز في هذا اللفظ باعتبار تسمية اللفظ الموضوع للافادة الفردين من ماهية واحدة من مرتبة
شيئين متفقين في الاسم لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابها للفردين من ماهية
معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبط معنى ذا
والى هذا اشير الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعمالا الا ان ذلك لا يتم فانا لا نجوز
ارادة الفردين من المسمى بالعين مجاز اوذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا
يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي صح الحمل على هذا المجاز اعني عموم
الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في
ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فثامل مع ان المجاز الاول اقرب وشيوع
فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة في نظر الثمرة الى ما يترتب الفرق بين قول
المعتزلة والاشاعرة في الوجوب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التعدد بين لا الطبيعة كما لا
يخفى على المتامل فتامل ذلك حتى لا يخفى عليك ضعف المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع
مركونه من باب الاستعمال واما في النفي فيظهر الكلام فيه فما قاله انه حقيقة في نفي جميع افراد ما ثبت له

التكلف
وهذا وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن الشائع ذكرى
الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعمال ثم ان البعض ممن جوز استعمال المشترك في الاكثر من معنى حقيقته
افرط القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد
عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملئكة
الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نحو اخر واجيب عن ذلك بوجوه
الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع والخشوع او جعل ذلك
من باب عموم الاشتراك او سلم ثبوت الشرعية فيراد منه غاية الخضوع وفي الصلوة الاعتناء باظهار الشرف
والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع انه
الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه والثالث انه
على فرض تسليم كونه ذلك حقيقة ليقول لا يتم الاستدلال به على ظهوره في ارادة الجميع عند التجرد عن
القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع هنا موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها مما ذكر
ما ذكر وحجة من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له وهو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها
وهو متحقق في حال الارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع هو كل واحد من المعاني
في حال الانفراد كما مر في المقدمات وحجة من جوزه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على المجاز
في المفرد فان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه حقيقة في التثنية
والجمع مجازا في اعتبار الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل في غيرها
عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية
والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما
في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات
توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال الانفراد المعنى في الارادة كما حققناه سابقا واما
المجازية فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال ان

في جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وعدمه

العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع فلان
المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى مع ان ما ذكروه من تخصيص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع لان التثنية
والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية
والجمع بنظير ما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعمال وجه من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم
فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في الاثبات حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي
في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعمال كما اشرنا واحتج …
مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم
التناقض اذ يكون اللفظ حينئذ له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا يستلزم لعدم ارادة
هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد بكل … ارادة
المعاني مع بقائه الكل واحد منهما منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع
النزاع الا ان ذلك يسمى استعماله في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال
على المنع ما ذكرنا قانون اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو ما مر
في المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما متعلقا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من
منع مطلقا ومنهم من جوزه حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات
المشترك السابقة ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف
فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضع له كما
ذكرنا بل لا يعقل عن المعنى المجازية الاخرى وحينئذ فذلك على عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد
يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له
فمثاله هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة
من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا فيمكن ان يدعي في
قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو

واما هو مع الرجل الشجاع فلا وليس فيه ما يشبه اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب
في جواز ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك ان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي هو المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن ان مرادنا من المانعة عن ارادته منفردا
فمن اين يعلم ان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا ريب في كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن
المجازي كذا لا ريب في كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي
والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى بشرط
الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت
سابقا في الاصل السابق بطلانه ولكن لا بد وان ذلك مناقشة لفظية فان مآله يرجع الى عدم
تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته لا …
انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق
فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة
من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل …
معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او انفهامها من اللفظ
عرفا كما في دلالة التنبيه بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة
من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن والكلام في
من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال تبعا … وسيأتي تبعا كما لا يخفى وقد
تعرض لتحرير بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره
ام لا ومن يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان
الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز
الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم لزوم الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا
فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز

ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قولنا قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي
لينتقل منه الى المجازي فلا لانه لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة
ما وضع له فلا يصح فرض المعترض ان اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا
صرح بان ليس في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فلان الكلام
فيما يتناقضان وفات القرينة المانعة فلا يمكن من باب الكناية وفيه نظر لانه ان اريد بقيام القرينة
المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع لان
النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن فلا نسلم وان اريد
كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض البعض بان القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بعينها عن المعنى المجازي واما
بالنظر الى ارادة اخرى فمنعه التنافي اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو
كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء فيه
ان دخول المجاز تحت الارادة انما هو من باب دخول الخاص في العام الا مجموعا على ما صرح به رحمه الله تعالى
في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام باستبارادة
متمايزة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي وليس هنا ارادتان متضمنتان حتى يندفع
المحذور الذي هو لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو وجه ان اريد من البدلية ارادة هذا وهذا الكل
واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم
قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة
بالتعدد ومن احتج من قال بالجواز بعدم تنافي الارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع
اجتماع الارادتين عند التكلم وفيه نظر يظهر جوابه مما تقدم ولعل نظره الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه
وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد
من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول
بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه حقيقة ومجازا بان ذلك

بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني ان الموضوع له هو المعنى الحقيقي
وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي بما هو محل النزاع فيستلزم ذلك
اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي
لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز ورده واما ما فصلها بان المراد في محل النزاع هو
المعنى المستعمل المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان
المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة ومن جهة اعتبار قيد الوحدة وان اراد ومطلقا لمدلول
من دون اعتبار الافراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة
للمجاز لا معاندة ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والكلية للمجاز ح لان المعروف ان المجازية
انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه يصح ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد
الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجاز الآخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض
وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ
ومع ما عرفت من كون انواع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر واضح
قانون المشتق في الحال
والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه وانقضى فقط كما توهم بعضهم
حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة
ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل بان يكون الزمان جزء
من مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة الاول والظاهر ان ذلك ايضا وفاقي كما صرح به جماعة وقد توهم
ان الاطلاق الثاني اسم الفاعل على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع
لمحققا سابقا من ان الاحكام قسم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدأ بمعنى اطلاق اللفظ
وارادة ما حصل له المبدأ في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الا من قام به فلا
وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدأ والمنقضي قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن
ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره لا يكون محكما

للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائماً امس باعتبار كونه قائماً قبل الامس فيصير مجازاً للخلاف على ما ذكرنا ثم
الضاد من بين النظير لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما تلبس بعد بالمبدء البتة فتامل وهناك تعبيران
آخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء
في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر
ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه
مجازاً والمشهور منهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقاً وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقاً وهو المشهور
من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال منتشرة والظاهر انها محدثة من الالجاء كل واحد من الطرفين في
مقام العجز من دفع شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار
وغيره فاشترطوا البقاء في غيره واخرى فرقوا بين ما كان المبدء حدوثياً او ثبوتياً فاشترطوا البقاء في
الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة
والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوماً
عليه او به فاشترط الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازاً لنا وجوه الاول تبادر الغير منه
وهو التلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما
انقضى عنه ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير منه كما قرر وما قيل ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من التلبس
المستقر ترده وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث
الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه ينافي كلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة
في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا لزم الاشتراك ايضا ومما يادي بطلان ذلك ان المستدلين
بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال والاستقبال
ولا يريدون به المعنى الاعم جزماً الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيعدم عنه
ح مفهوم الابيض جزماً والا لزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض عليه حينئذ مع عدم مفهومه
اطلاق على غير ما وضع له وقد يرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مرادهم باشتراط بقاء المبدء هو المعنى العام
والا فلا مساغ له ح ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المتلبسة

[illegible]

المبهمة والحدوث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان
هذا الزمان ليس احد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلا ينافي ما ادعي من دلالة على زمان كيف
وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الذي رسم النحاة يعتبرون
حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة فيخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك
وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال او الاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل
فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بحسب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل
انما هو بالقرينة فيكون مجازاً وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة
الاستعمال واما في الفعل فمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى في الوضع الثانوي
والتبادر في جنسه انما هو الحال فتامل فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل
المتبادر هو التلبس في الحال ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق على النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال
للهواء المنقلب من الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة
للنسبة التقييدية فان قولنا رأيت ماء صافياً يستلزم النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء
بالصفا في حال هذه النسبة ويعتبر القضايا المعقودة حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما ينحصر
فيه في زمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدراً وقد يكون لك في الحال وقد
يكون في الاستقبال كقولك ساشتري ماء صافياً وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبداً او خمراً
او ساشتري خمراً فانه حقيقة وان كان ما يشتري به لم يصر حين التكلم خمراً حجة القائلين
بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال
بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر سابقاً وقد استدل بعضهم بعد
الاستدلال بعد ذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل
فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه ينافي الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية
لا المعنى العام منع ما عرفته من اشتراطهم بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السيالة
امتناعه فيها لانها تنقضي شيئاً فشيئاً فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم فالمعنى باعتبار

متحقق

الوقف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشغول ولو بحرف انه متكلم ولا يضر سكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في المدلول دون الثبوت انه لو كان شرطا لكان لحكم الفرض ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم وجوابه بعد تسليم ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من جعل الاشتراط مناطا على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا لزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحلو على الحامض باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حين الاطلاق بل المعتبر اتصافه بأحد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الآيات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الجملة يعني المعنى العام الشامل للماضي والحال وهو اعم منه لتشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال واخويه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت فساده واما ثانيا فلان الكونه حقيقة في المتلبس

المتن

مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز او المجاز وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز على ان الاستدلال لا يتم الا على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق اذ لم يوجد ايضا وهو من قبيل الخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا حال المكلف واثبات خصوص الحكم لغير الخاطبين انما يثبت بدليل خارجي كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا والسرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يتغير ثبوت الحكم بعد انقضاء حال التلبس ولا الانقضاء وان طالت المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة تتميم ينبغي ان تعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء حالا كالقاعد والمضروب وقد يكون ملكة وقد يكون حرفة وصنعة مثل

والتلبس مثل الخياط والتجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم وعدم التلبس ابن متفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بتخلل النسيان وفي الحرفة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل شهرا او شهرين لنحو مع ارادة العود فغير مضر والصدق على من لم يشتغل ومن اعرض وقصد العود فانه عرفا متلبس بالمبدء فيهما وان طرء الضد الوجودي لا يضر لبقاء الصدق عرفا وانما في الاحوال فالتلبس فيها يختلف في العرف اما في المعادن السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرها من الصفات الظاهرة والباطنة المستقرة فلا بد من الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واطال في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراجعا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي ام لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور في دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه ويقول ان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة لملكات هذه الافعال فما ذكره بناء على الطبع السليم اكثر اشتقاقه ويعد موافق للمعنى ومباديها على ما كتب اللغة ايضا واقول ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعله ثمرة النزاع من مثل كراهة البول تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها فان الثمرة يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان كل شجرة ليست بتصور نظرها بتصور الملكة فيها فلا يضر عدم الثمرة بالتلبس بالمبدء الا ان يجعل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة والتي هي شبيهة للنسيان في الملكة ويجوز ان يكون هو الحال في البعض ويحتمل معنيين الحالة صيرورته ذا ثمر مثل عند اليبس والثاني المعنى الحقيقي اي الى فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك

الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقاصد الاول في الاوامر قانون الامر

على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك لتصوهم خطائه جماعة وسنشير اليه في آخر المبحث والمراد بالطلب ما كان له تعلق بحصول شيء عقلا او شرعا او يعد هو التكلف من العالي وما فيه باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك بعيد لعدم تبادر المجاز

خبر من انه يترك والاستعمال اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر يعني المركب من ام ر حقيقة في الوجوب
هو ممن يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء
ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب او دعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر والاتيان
وان كان يرد مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك وقوله ع لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله صلى حيث طلب عنها مراجعتها
لزوجها لا بل انما انا شافع فكلها حيث كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب
لان كون المشتقات من هذه المبدء حقيقة في الوجوب وكون المبدء اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم
الامر فالتعريف الاول مناسب لمقتضاه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدمه اذ الانسان الوجوب ولا ياخذ الوجوب في
مفهوم الامر فهو انما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي الى الداني حيث انه يستعمل وقد عرف بطلانه او يا… الاستعلاء
من مفهوم الندب ايضا ويجوز اعمية الندب يستوف بطلانه وتمسك من لم يقل بدلالة لفظ الامر على الوجوب
بتقسيم الامر الى الايجاب والندب مع كونه يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم
وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام
في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الكلام اما في فعل المامور به الحقيقي وفعل المندوب
لا فعل المامور به الحقيقي فقط ان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولكن الحق ان الطلب الذي ينبغي
ولكن الاحتمال الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد الى التميز ينبغي
اقسام طلبه بالتميز بين الالفاظ التي الطلب بها حتى يعلم انها امر او انها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان
الطلب اذا كان بما يشتق من الاصل الامر كقوله امرتك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب
وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغة الموضوعة للطلب مثل
افعل واخواته ورويد واخواته ونحو الذي جعله الاصوليون محلا للنزاع ومحل النزاع بين قدمائهم
في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على وجوه عديدة احدها ان الطلب اذا كان الحاصل من هذه اللفظة هل يعلم
منه الالزام والحتم الذي يستلزم في الغالب الذم والعقاب الذين هما الازم في الغالب حين يسافل العالي اياه بين الالزام
حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك ومطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع

جميعها

٥٠

مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل
من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يعرف منه الالزام ثم يعرف اللوم والذم
على الترك عند عدم الامتثال بعد معرفة حالهما وثالثها الصورة بحالها لكنهما … هل يفهم منها الالزام
من العالي المستحق تاركه اللوم والعقاب … ورابعها اخرى غيرهم منها ان القائل بها يستحق على
ايجاب الفعل على المطلوب منه ام لا ومرجع الاول والثانية الى ان الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم
والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء
النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل
الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا انما استدل بعض القائلين بكونها
حقيقة في الندب بان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت مرتبة الطالب فالوجوب يستفاد
زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع انحصار الفرق بذلك لما
عرفت ثم تسليم جواز النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني
به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب مخصوصة بالترك بخصوص المقام دون …
نسبة الى … ان … مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم
الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب ثم يمكن الفرق بين الصورتين
الاولتين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعلها يكون من جهة انه
صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا
صدرت عن سافل انها حقيقة فيه او مجاز فيستدل لهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء
على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي لان هذا انما يكمل النزاع في
خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يتم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا
واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا تمشي الجواب قطعا كما لا يخفى
والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى ولكن
داخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون فعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال ايضا

والالتماس اذ المراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى حقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله
في الالتماس والسؤال الذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان علم ان ما عداه مجاز
محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ امر والصيغة
والكلام في الكلام في الصيغة بعينه ومما يظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس او السائل مجازا او حقيقة
وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان الكلام في عموم هذا متشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة
وربما يحصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتعددة والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون في
صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى
انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة
في الوجوب في عرف الشرع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى
وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم
النقل ولانه يفهم من الصيغة طلب الفعل ولا يحصل ما لم يمنع الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب
وغيره امر بسيط اجمالا وهو الطلب الحتمي الالزامي ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات المركبة
كالانسان والفرس وغيرهما فانا نظرنا الى العرف نرى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذم
للترك ان لم يكن هناك قرينة يدل على الندب وما يتوهم من منافات ذلك لاستعمال الشارع اياها
في امور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة ومس الميت وغير ذلك
مدفوع بانه لا محذور في ذلك فيجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما لم يظهر وجه الجمع
وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما في موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك
مندوب ليس بظاهر والحاصل ان الدليل قائم على الحقيقة ولا مانع من استعمالها في المعنى المجازي
وهو اعظم عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة
في الندب وحده فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل لذلك ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذر من العذاب وهو يفيد
الوجوب بما ذكرناه هو مدلول سياق الاية منه لتهديد يستلزم الذم ومجرد الحذر يفيد العموم حتى لا يعنه فلا يرد

٥٤

ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية
وكل واحد منها على البدلية لان الاية الكلية لا يأتون بشيء من اوامره ليس ينفع بالموجبة الجزئية فلازم عدم
التقاعد على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو يستلزم العموم لوجودها في ضمن كل فرد
وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر شرعا لا الوجوب لغة ولغوا لا تدل على دلالة الصيغة على
الوجوب من الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ
فضعيف لكفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذ كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب
واما اذا اريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليها انه امر
والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطلقا لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب
بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول فهو مستلزم للوجوب عرفا و
لا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها
فكيف يثبت استلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن
القرينة التي هي محط نظر الاصولي ولعله بهذا اشتبه معنى النزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب
ويكفي في بطلان ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين
والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وحينئذ
افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه
والذي ذكرناه وما اخترناه في كل منهما من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا ولذلك
لاجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا
ومما يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم للسواك
بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة
لا تدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا اذ ليس
الا في جنبه حتى اكثر المعصية ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي لما لا يخفى ومنها قوله تعالى ما منعك الا
ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لكونه تعالى عالما به وهو يفيد التهديد والتهديد لا يكون الا

لا يجوز الا على ترك الواجب وفيه ان الآية لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بعد وجود من القرائن
في ان المراد به قوله اسجدوا قبل هذا او ان المتبادر من التعليل كون العلة مخالفة الامر فحسب فامر لا حرج
هو امره تعالى وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة الكشاف الحقيقي بقرينة حالية تدل على الوجوب الا من جهة
دلالة نفس الصيغة بقرينة وضعها له على ما حقق لا يتعلق ان هذا انما يتم لو ثبت ان تعالى امرنا مع عرف الملائكة لان
حمل الحكاية على الكل او الا ان يقال لا قرينة انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد الطلب من لسان الآمرين
ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر وما قيل انه لا يبعد ان الاستفهام تقريري
لا لتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كان من جهة الاستكبار حيث قال انا
خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب لعلم ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله تعالى
بل على آدم ع فيرجع نسبته الى الله تعالى لا محض المخالفة التبعية لغير المقصودة بالذات المتولدة من
المخالفة الى اهل من الجنة والعصية وهذه شريرها بعد من نسبها لتعنة عند المعقولين فافهم
ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واقتضائه كون الذم
على ترك الامور شاقة وكونها خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا ينافي يدل
على ذلك لجواز ذمهم على المعين وان كانوا هم المكذبين وتخصيص الذم بهم والويل للمكذبين
ان كانوا غيرهم وحمله على القرينة على الوجوب يحتاج الى قرينة واضحة حقيقة في
الندب على ما عرفه القانون وبقوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد
الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى
كونها حقيقة في الندب الا انه لا يحتاج الى البيان ولو سلم حجية ذلك فانما يدل على ان امرنا ع
لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظير ما في حجة القول بكونها حقيقة
في الطلب مع انها لا يخلو ما في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز
لو جعلت بوضعها الكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لاجل
الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا
ليفوا اذ استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان ملزوم المجاز اكثر لان المجاز على المختار

على المختار فيختص بالندب الا ان يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار لا يفيد وبه
مجازات مع شذوذه كما توهمه صاحب المعالم حجة الاشتراك اللفظي منها لغة الاستعمال فيهما والاصل
في الاستعمال الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها وبحق قد تدل الاشياء على كونها حقيقة في الوجوب فقط
وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على تعريض اهل البلاد وامر المطلقة من غير نكير واجماع
الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالة اللغة والثاني عدم طرده في ع
جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد استدل على ذلك ببعض الآيات والاخبار
مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وتركه معصية
فيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا واختصاصه
اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم ونحوها من الآيات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن
تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة ع وان طاعتهم
مفروضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يكم او وجوب
فهذه الى معنى انما الائمة ولانه هذه الآيات والاخبار الا على عموم المجاز وهو لا يستلزم ان جميع ما طلبوا يجب
افعل ويتم معنا ما مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم ع احق بالاتباع من غيرهم والكلام هو
وشبهها عند كما فيه والاجماع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق
منحصر في النقل والآحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود ولان العادة تقضي بالاطلاع على مثل
ذلك بعد تجدد البحث والتفتيش والجواب منع اشتراط العلم اذ لا يكفي الظن ومنع الانحصار لما ثبت
مما ذكرنا من الادلة ويظهر جواب الباقين مما ذكرنا وكذا جوابها **تنبيه** قال في المعالم يستفاد من
تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم
بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح
الى ان قال فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب
الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وكونهم

ارادة الندب من قبيل الفرد لم يثبت ولعله قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع
واما مع ملاحظة انه مع الحقيقة فمجمل الا اذا غلب المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة
في المعنى الثاني واني لنا باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدع احد البلوغ الى الحد بل ان مجرد كثرة الاستعمال في
المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل اكثر من استعماله في الحقيقة
بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني
الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم
وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص ولعل ذلك الكثرة انما حصل
بمجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة ... الذي ... على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى الكل
... فاعلم قانون اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته
على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب ايضا او في الندب او الاباحة او التوقف او تابعيته لما قبل الحظر
اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل بمعنى
رفع المنع السابق المتبادر بمعنى ارجحيته في النظر من الوجوب لما تقدم من ان الحقيقة تقدم
الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو لو دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن القرينة
مرجحة لاحدهما واما مع القرينة المرجحة فالحكم بارادة المجاز اتفاقي وكذا مع افادتها الظن بعدم كون
ارادة الحقيقة في النظر فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع
الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقة فيدور ترجيح المعنى
الحقيقي والمجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشهرة ليست
من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فا
الدوران والتعارض حاصل في جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة
الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فلا ضبط لذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال
فانك لو تتبعت ما تاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك فسنوضح فالحق بالاباحة
لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع

والشرع قد عرفت من فوايد ما من لم يصل الى تحقيقها وقد ذكرنا اليه سابقا ثم ان بعض الاعلام حيطي مثل قوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا ... ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين والا تكلفوا اوكم في ...
الذي ... وامر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب ايضا فالا ان المعنى وهو
الاذن ... الا انها على الوجوب موجود لما نعيق ولا ... الا ... ان الاقوى ... قرينة مجرد رفع الحظر
لما ذكر فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما علم ... فانه للوجوب فبدليل اخر كل الوجوب ليس من جهة هذا الامر فا
المانع من الدلالة مرتبة هذا الامر وجود الحرمة قد قرر واهذا الدليل على نحو اخر ... هو ان المقتضي موجود
اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب قد يعقب الحظر وكذا الا
منه البلوغ ان الاذان ... له اقول ان المانع هو قرينة المقام كما بيناه ودلالة الادلة ودلالة اللفظ اللفظي ...
على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها على خصوص من قبيل باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما الامثال المذكورة
والايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر بذلك
الشيء بعد رفع ... عن حقيقة ... اولا ... والمراد من قولنا ان ما ورد الامر ... ليس ... الحايض و...
انما هو رخص فيه ان الوجوب لم يراد من هذا الامر حيث هو هذا الامر والمنع من جهة الوجوب ... قال
ثم نقول مثل قوله تعالى فاذا ... عن الخروج عن الحرام ... الخ خارج عن محل النزاع
الامر ... يعني ما ان ... الخروج عن الحرم ... هو خروج عن ... المأمور به هو خروج ...
... هذا ... الامر على الوجوب ... فاقتلوا المشركين فهو رفع الحظر الاخير وجب
والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة الامر
على الوجوب في شيء وكذا ترخيص الحايض والنفساء وجوب الحلق بعد النهي عنه ... ثابت بدليل خارج
لا انه ليس ... بما ... فيما ذكرنا نقدر على استخراج ادلة الحكم بالتبعية لما قبله والتبويب
وكذلك عنهما واما القائل بالندب فلعله نظر الى انه اقرب المجازات الى الوجوب فاذا انتفى الدلالة بقي ماذكر
على وانت لو لاحظت ما ذكرنا نقدر على ابطال ذلك ايضا ولعله توهم ... كونها حقيقة في الاول في عرف الشرع
فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام قانون المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية
وقيل تدل على التكرار ... مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ... منهم

ان القول للقائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزايد على المرة
لا يكون ممتثلا به ولا مخالفة وبعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية بعضهم
يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب للفعل
الزايد وبعض يقول بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا يحصل الامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل القائل الاول
في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينبغي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل القائل الثاني فيها فينبغي ثمرة
النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا يعلم من الاحتمالات حيث ان القول بكون الامر يدل على فرد ما ع وليس بعدها
كما هو المشهور المحقق وعند سيد المحقق هو الاول والح على هذا فلا ثمرة بين القائلين في المرة لنحو ثمرة والاقرب عندي
انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان
بها ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون الاحكام الشرع توقيفية موقوفة على الوضع لنا ان الاوامر وساير المشتقات
ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي
فيما مر ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار
مثل ساير صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها الا بالمادة
لا يدل على الهيئة والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد الا طلبها بحكم العرف التبادر بعنوان الكتاب
والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء اخر بخصوصها فتبين ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة لا تدل
عليه في سوق المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه قياس في اللغة ومع الفارق لان
نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والترك يجامع كل فعل الا
تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع
بانه من الخارج كما يوضحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد الذي
يفيد دوام الترك عن ضده دوام الفعل المامور به ففيه منع الاستلزام اولا ان اريد به الخاص كما سيجيء
ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في الضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لا مع
امكان ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء
ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام رابعا بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائم وان

وان في ثمرة فوقت وان اريد من الضد العام بمعنى الترك فيسقط المنع الاول ويجيء على الباقي
واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك
لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال
وعدمه بعد ما فيها من القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة
في آن واحد مثل ان يقول المامور بالعتق لعبيده انتم احرار لوجه الله فعلى القول بالماهية يحصل الامتثال
بالجميع واما على القول بالمرة فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة
فان قلنا بجوازه كما هو الحق فيصح الكل بالقرعة لو جمع لا التعيين ويكون غيره
فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد وان لم نقل
بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المطلوب بالقرعة ايضا
هذا ما ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى القول الصحيح حصول الامتثال ثم بقي الكلام في قول من يقول
بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم وغيره والتحقيق انه
ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى والا فنقول انه لا معنى للامتثال
عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى فرادا وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد
والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي
المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد من باب مقدمة الواجب فالعقل يحكم بجواز
الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط
الوجوب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان
اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين فعل
الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان
مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلث
في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل انه ان كان يقول
باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان القول بالندب

يمكن ان الافراد ح

فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب
ونحن نقول لما تأمل فيما ذكرناه من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه اقتضاء القول بحصول الامتثال في الجميع على القول
بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة لتنصيص ولكن تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الافراد والبناء على القول
الثاني في المرة وغيره فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الامر تذنيب الامر المعلق على شرط او صفة هل يتكرر بتكرر الشرط
والصفة عند القائلين بعدم دلالته على التكرار قولان واحد الوجود المقتضي وعدم المانع فان الامر تعليل التكرار
على الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى انه لا دلالة عليهما عليه مع فهم العلية بمعنى كون الشرط
والوصف علة فيكون من قبيل منصوص العلة والسيد المرتضى هنا التفصيل الى ان يعلم العموم عنده
العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء ان شاء الله ان الحق حجيتها فالاقرب ذلك التفصيل وتحرير المقام ان كلمة ان
على العموم مراد ان الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التأمل في تكرار الامر بتكرر الشرط واما ان لم يدل على العموم
مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يكون محمولا على العموم لوقوعهما في كلام الحكيم وكون الشرط
لغوا والا لا واما الصفة فهي لا يفيد لما تقدم من العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء ان شاء الله تعالى من اشعارها بالعلية
والمعتبر هو العلة الثابتة كما مر جوابه فلا اعتبار بها ليفيد واما اذا فهم العلة الثابتة بموته كما هو فيفيد العموم
والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلده
ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا
فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا
لا غير ذلك من الآيات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحتمل الشك الحاقا بالغالب
وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج الثاني بمثل ان دخلت
السوق فاشتر اللحم او اعطه درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية
وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان تحرك العبد اذا غضب يستعقب فاسد انه
فهم منه التكرار وهو مطلب عليه بل ان لا يفهم العلية قانون لا دلالة لصيغة الامر على وجوب
الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد المرتضى
المرتضى وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي فلم نعرف

قائله نعم نقل عن مصرح به نظرا الى ما مر في القانون السابق واستدل القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر
في السقي عند قول مولاه اسقني وهو مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه ومثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود
بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد ومع الكلام ان التأكيد بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله
فقعوا للتعقيب التوقيت فلم يثبت دلالة على الفور وان الذم انما هو من جهة الاستكبار ولذا قال في قوله
خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كان من الاعراض اولا وايضا استدلالهم بانه لو جاز التأخير لكان الى وقت
معين والاول لم يجز لانه لا حد في الامكان به ومجهول فيكليف الملكف بعلم التاخير فوق معين
لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دليل في الصيغة على وقت معين فيجب ان يعني مرة بانا نجوز التأخير الى حصول
ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بالتصريح
بجواز التأخير واخرى بان جواز التأخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه بان هذا ان
كان يدفع تكليف المحال الا انه الزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه
لدليل الصيغة لغة اذ جواز التأخير مشروط بمعرفته لا يمكن تلك المعرفة فيجب الامتثال بالمبادرة فيجب الفور
ورد بان جواز التأخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف بامارة من الاكل بل انما يتوقف على عدم كونه اخر
منه الامكان وهو الموقوف على معرفة اخر زمن الامكان انما هو العلم بجواز التأخير لا نفس الجواز فان الجواز
في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما تقتضيه اصالة الاباحة وعليه فيصير حاصل
كلام المجيب التسليم انه يجب عدم تأخير الفعل عن اخر زمن الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم
لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر فعله ثانيا فكذا او هكذا الى ان لم يفعل
حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون المبادرة
مقدمة للواجب اعني عدم تأخير الوقت للفعل عن اخر زمن الامكان مدفوع بمنع التوقف انما يتوقف
حصول العلم بعدم تأخيره عن اخر زمن الامكان في اول زمان التكليف على ذلك وجوبه ممنوع فيما يمكن
ان تحصيل البراءة اليقينية المنتزعة عن شغل الذمة يقينيا يستلزم الفور لامكان ان يفعل في الكون
في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيما لم يتم بالترك فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسعة والممتدة بامتداد
العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى دليل نعم يتم ذلك على القول

بوجوبه حينئذ مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في الصحة او في مجرد حصول الاثم وهو مم ولكن كان
فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب التعجيل بالفور من الخارج وبهذا لو التفور با
لاستواء فان مقتضى النسبة الخبرية في زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حصولها اى الى كذا الا
الى قائله الا ان علم الاخر ونظيره بعضهم فيما سادر وكان القياس غير جائز في معاني اللغة وفي معاني الحقائق قال الا
لا يمكن توجيهه لان احال الانشائية الطلب لا يحصل بل لا يلزم الاستفهام جهة اما الا قول بطلان المعبر عنه بالفور او ما.
فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحقيقة الا الى العرف متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام
نظير الكلام في الامر فان التقسيم لا يمكن في ان الاستفهام وكذا النهي مع فيه ان ذلك يستلزم تفاوت مع لولا
المراد المستفاد منهما اذ الفرق واضح بين هو حر وانت طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك ولا ت.
الحكم الا ان يقال ان المفهوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما الحصول مع لولا مقارنا للحكم
او في المتصل بها ولما لم يمكن الاول في الامر فتعين الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان
رد حاصل من الاستواء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضرة فهو
لا يجديه لانه لا كلام في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلذلك
النزاع فيه وان كان معناه ان تلك المحدودة لولا بها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند
وحريته فلا يخفى مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء موقوف على كون المشتق حقيقة
في الحال المقابل للاستقبال لا الى النسبة بما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه فلا يمكن الوثوق
على مثل هذا الاستواء في اثبات اللغة وهناك طريق اخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان
الامر للحال وغرضهم اقتران معنى الفعل بما عدا الامر منه هو المعنى الحدثي وان شئت قلت نسبته
الى الفاعل مقترن بما عدا الامر منه واما نسبته الى المتكلم فطلقها واقع في حال التكلم فعلى هذا اذا انتفى الدليل
بحالة عدم النقل ثبت كونها للحال لعدم ثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم
اتفاقهم على ذلك معارضة بخلاف علماء الاصول والبيان والظاهر ان نظرهم الى الحكم من الحال
حصول الطلب في الحال واى كل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال و
الاستقبال ثم قد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات

٦٢

فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله تعالى وسببه فعل المأمور به
اذ قد يكون لبعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلاة الخمس والحج وغيرهما سببا على القول
بالاحباط كما هو الحق وبينه في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري
اتفاقا ولا دلالة فيه الا الاستدلال ولا يتم الا بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد ان الارادة على
فعل المأمور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما يحصل الذنب فلا يتم في جميع الاوامر اما باقي … ان
بعض المستحبات ايضا كما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب فغايته ان العام يخصص والمطلق
المطلق يقيد … التخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله فاستبقوا الخيرات فقد يجاب
عن الاية بين بالحمل على الاستحباب المنافاة مدلول الاية للمادة لو حملت على الوجوب لبعض اطلاق المسارع
والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للمضيق والاتيان بالمضيق عرفا لا يسمى مسارعة
واستباقا فان المأمور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه سارع وفيه انه كما يمكن … بالصحة
عرفا بملاحظة التوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة التوسعة في زمان الصحة فعل القول
في صورة التمادي لا تأخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال
لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذا لمن عجل في اداء دينه قبل العدو
ومطالبة الدائن وهذا اوضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا
ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة
وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلمت ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فظهور
ظهوره بما ذكرنا من التبادر في الماهية في الاوامر المطلقة ظهوره ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الايتين
على الاستحباب فليكن فيه لا ظهور في اية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط
الاستدلال لا يصح بقيد الا وجوب المسارعة الى سبب في الجملة فاذا فقد … كما فيما نحن فيه
فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليها فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم
كما لا يخفى واحتج السيد رضي الله بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام
ولا يحسن الاستفهام الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ومبادرة
لا تشترط بنفي غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا حيث انها تحتمل … ان تكون

الامر بغير الافراد مجازا ح شيوع استعمال الكثافي الفرد مجازا فذلك لا يدل على عدم انفهام المرة مستقلة ووجوب
التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لحال الاحتياط ولذلك يتبع التخيير في الجواب مع ادراك خلاف
الظ خلافا للصورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه تحقيقا سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على
القول به تحديده موكول الى العرف فيتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه فالسفر القريب الغير المحتاج الى
زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في التجرد عن القراين في هذه الامور قرائن
لجواز التاخير الى الى فيما بين **تذنيب** اختلف القائلون كون الامر للفور في ثبوت التكليف على من
ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في ا
الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعد
واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قبل وهذا الكلام غير مفيد الفائدة
في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة
منفردها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كالاية المسارعة والاستباق ومن اعتمد
على الاول فيلزم القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على
القول الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا
ومنع عموم الوجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه مثله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت
فهو تقييد الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما خرج وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت
التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات الوقت لا فرق بين
التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسألة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد
او تكليفان فعلى الاول ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسألة تبعية القضاء للاداء وعدمها
اقول والظ من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره
والظ هو الاول وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع الاخلال
على فرض وجوب ما لا يجب التنصيص بالتوقيت في ثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق
الحتمي لا ينافيه بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد

انما هو بفرض جديد وما ذكر انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج فغير تام فان في الثاني
تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقد ثبت بالموقت فبالجملة مع
الخارج اذ بها يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ليقع وتسليم المساواة لو كان مع الموقت
وجود الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظ ان
الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين نازعوا في
حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية و
مفهومية تنافي العبث في النفي والاثبات فافهم ذلك وانظر الى عبارة التوضيح في مبحث المفاهيم **قانون**
اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها الفرق الا
في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى
ان الوجوب كما انه ينقسم فقد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به وتعدده
الى التعييني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات الى النفسي والغيري وعدمهما
وباعتبار تعلق الخطاب به اصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار
الى المطلق والمشروط وقد يطلق على المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية بما يؤول اليه لانه باسم
لم يتقيد الامر في هذه الصورة المطلق مع كون المبحث فيه مخصوصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف
وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما يتوقف
وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده لذلك الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح
للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى العالم كان مشروطا بشرط للذم
عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال
وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم يستثنى السيد الوجوب بالنسبة الى السبب فقال بكونه حقيقة
بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب ويستغرق الكلام فيه انشاء الله
ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه لذاته
ويخرج الشرط والمانع فان الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع

66

والمانع هو ما يلزم من عدمه عدم شيء ولا يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته فاحتراز عن مقارنة وجود
السبب لعدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر مقامه عند عدم الاول فانه فلا يلزم العدم و
يطلق الشرط على جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية […] والسبب والشرط قد يطلقان بالنسبة
الى الحكم فيكونان من احكام الوضعية وقد يطلقان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان الشرط
قد يكون لو وضعه وكلامنا انما هو في الثاني دون الاول […] انما الكلام في مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب وكل
منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة
الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر الموجب للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة
في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان
بالمأمور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى
عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذ قد عرفت مما ذكرنا
ان […] من بعض الكلمات ان السبب […] عن السبب […] المساوق للعلة التامة
او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمات الواجب مقدمة
منقسمة الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون الفاظ
اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها
الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا القسم مقدمة للوجود ايضا
والمقدمة اما ان يكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب
وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين
والنظر من تتمة المقدمة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير
من الاصوليين المقدمات بالمقدورة لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب
المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات
او بواسطة فالافعال التوليدية لكن مقدورة اذ جعل القدرة على المباشرة والحكم ان الاطلاق
والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى الاخرى

مقدمة ومشروطا بالنسبة الى […]

67

الى نسبة فقد يكون الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يراد به الاطلاق في قضاء الكلية والعدل ذلك الى […]
والاطلاق الكلف بالكل وهذا اخص من الاول والمراد النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيهما
وجود الواجب غير لفظي […] كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض
المواد الثالثة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه
والتسليم بها […] والمراد من الوجوب الشرعي هو الطلبي الذي حصل من اللفظ
[…] وبالجملة النزاع في ان الامر بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب
واحد او تكليفات وخطابات متعددة […] والتدرج […]
ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ترتب العقاب والثواب على ترك كل
من المقدمات وفعلها وربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة لعله لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل
المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز
ان يجتمع مع الحرام […] وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل
والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا […] ذلك فيما كانت المقدمة
[…] من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك […] انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات
مع جهالة علته تخصيصها باشتراط الواجب توقفه عليها لا من جهة الوجوب […] في المقدمة فان
الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتعبدية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب
استند الاهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون ضده حراما
فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه الحكم بالفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
ليس مراده […] الطلب الالزامي […] ان النهي المستلزم للفساد
ليس الا ما كان فاعله معاقبا […] دلالة الالتزام اما اللفظية واما عقلية واللفظية على قسمين
اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم […] فيه كما هو الحق […]
دلالة اللفظ عليه لكونه مقصودا للافظ عرفا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي
عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف ذلك […] مقصودا للمتكلم عرفا

بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد تمامية الخطاب في شيء آخر لكون ذلك الشيء لازما مرادا
عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب كما في ...
لوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الاشارة على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل
لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب تبعي يعني ان خطاب حصل تبعية الخطاب الشرعي وان
كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة وحكمها حكم الخطاب سواء كان من احكام الوضع
كاقل الحمل المستفاد من الآيتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا
تبعيا كما مر للخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية
كانقاذ ذي الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يكلم لكونه واجبا اصليا ذاتيا وكم من ...
احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ترتب العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام
لكونه توصليا نظرا الى الامتثال وغسل الثوب النجس مع استلزامه الغصب المحرم والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب
بالحرام ايضا بل بفعل الغير ايضا فرجع هذه الدلالة ايضا الى اللزوم البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المأمور به
لا الامر نظرا الى توابع الماهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير
التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي الذاتي فلا معنى للثمرة التي افادها لمحل النزاع فلا بد لهم
من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير فيترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام
وان يكون بحيث لا يتم الا ان يترتب العقاب عليه واني لهم باثبات ذلك ثم ان هنا معنى آخر للاستلزام العقلي
وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب ايصال الفعل يحكم بحسب ...
مقدمته تحصيل العقل وهو من ادلة الشرع فهو مخاطب بان ... الشارع احد ... بلسان الرسول
الظاهر وثانيهما بلسان رسول الباطن ولا بد ان ينظر في سنده للاحكام الدالة على اثبات وجوب مطلق المقدمة
وانت خبير بان ذلك لا يتم الا ... كل منهما ... بثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتامل ولعلنا
نتكلم بعض الكلام في تتميم المرام في مبحث المنطوق والمفهوم الثامنة قد اشرنا ان وجوب
المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا
في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وما يدل على ذلك ...

على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك فهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الثواب فان الثواب لا يحصل
لعلم بان صار الحكمة فيها في شيء واعلم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول القرب فانها لا تحصل بدون
النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد الامتثال ... ان الحكمة التطهير فيما كان مقصودا للمكلف او
فيما ... ولم يتفطن ... وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة ... فعل الغير نيابة
المكلف وما لا يتفطن ولا يشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء فان فاجاءه من اعطاه الماء
يسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور
المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما لو كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول
بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله
عن الغير نيابة بدون الاطلاع بل انما يثاب مع النية لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر ... ذلك
ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان المقدمة قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا
تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا للاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البغدادي عن بعض ...
... والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره
للواقفية ونسبه الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره مجملا بين الاطلاق والتقييد
فحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد وتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة
اليه وهذا نظير قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا ان الاصل
وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم
البين واما الغير البين فهو لو ثبت بالنسبة الى الدلالة اللفظية اذ لا يتحقق بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة
والنسبة بينهما ان من خاطب بحق المكلفين كما هو واضح ولذلك لم يحكم اهل العرف بان من قال لغلامه
اشتر اللحم ... واحدا وان اتى بمقدماته لا يحصى وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم
العقل والعرف بترتب المثوبة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المثوبة والعقاب انما يحكم بها
انما يصح في نفسها او لحصول العصيان بتركها ولا يستحق الفعل لكون ترك الشيء قبيحا بالذات ولا
يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان بدفعه فهم العرف كما بيناه ثم يمكن القول باستلزام

الخطاب للارادة حتماً بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمة ما بها ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها
للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصوداً للآمر
مشعوراً به حتى يقال انه ربما لم يشعر بشيء ولا يخطر بباله المقدمة فكيف يكون واجباً الا ترى انهم حكموا باستفادة
كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصوداً في الآيتين والحاصل انه لا مانع من استفادة
وجوب المقدمة تبعاً بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة
وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزم بعض المحققين ونقله
عن الغزالي والامام [illegible] فظاهر الادلة قول بالاستحباب ففيه اشكال الا ان يقال بدلالة بعض الاخبار العام
فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع انحاء
البلوغ حتى فتوى الفقيه فيما نحن فيه احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم
الضرورة وثانياً بان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا
لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة والجواب
عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى
الاجماع اقرب لكن مراد الاكثر انفسهم الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب بالاصالة لما بعده
وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولاً بالنقض بما لو ترك عصياناً على القول بالوجوب اذ
لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان
التسبب من المكلف كما في من دخل دار قوم غصباً او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه وبالنزع
[illegible] وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضاً صار المكلف سبباً للتكليف بالمحال لان الفعل كان
مقدوراً له اذ لا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانياً بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعاً لان الممتنع
هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكافر بالفروع حال الكفر فان
فرضت الكلام في آخر اوقات الامكان قلنا هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف لكن
لعدم امتثاله [illegible] التكليف لانه بنفسه تسبب التكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعاً باختياره
ولا يحكم العقل بغير ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب لو تم انما نقول بجواز تصريح الآمر

الآمر بجواز ترك المقدمة ويستدل القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز ترك
ما لا يجوز تركه فيكون واجباً ولكنا انما اوردنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على
ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب
على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يجوز تجويز تركها يستلزم ذلك عدم وجوبها التبعي واما
على مذاق القوم فقد يجاب بمنع الاستحالة بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفهاً او تناقضاً وان
استوضحنا [illegible] في جواز انفكاك حكم العقل عن الشرع فلم نقف على وجه نعتمد عليه وقد يوجه ذلك
بان اصالة البراءة التي هي الحكم العقلي تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل
هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالمقدمة واما معه فلا يمكن
الحكم للعقل ايضاً اذ هو مراد الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله تعالى او لا قائل بالفرق
وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد
وبين قوله كن على السطح فان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا
على ترك الترقي على الكل واقطع الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول
وعن الثالث بمنع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك
عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقواها ما ذكره حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب
فلما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجوداً وعدماً فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه
بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور واذا كلف المكلف كان تكليفاً بايجاد سببه لان القدرة
انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم اياه كالاجتماع
للقدرة والتمكن فان الواجب انما يتعلق بالقدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاباً للمقدمة
والجواب ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعاً وجوده حاصل ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب
اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق
بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعاً فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع

بالاخبار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب
بالاوامر هو الماهيات الكلية وان لم يكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يمشي
في شروط الرضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك يستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب ايضا محتاج
الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه
وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما شيد به الفروع والشبهة
المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة ويمكن ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب
نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعليق
بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الرقبة سبب للعتق والعتق
سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحق
ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات مع دلالته ما قدمناه سابقا نعم
يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذ لما كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة
امر بالقاء الحطب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو
ما يمكن حصوله من المكلف المباشر لمستلزمه للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق مأمورا به
ويكون دالا على وجوب السبب للزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل
ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب
السبب يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر انما يتوجه هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي
فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان يكون الافعال التوليدية مستندا الى العلة الاولى
حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا
يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب متعلقا بالامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة اللفظية
المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من
المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بالامر بل يدل على حجية القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي
انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه

لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتيان بالمشروط اتيانا بتمام المأمور به اصلا والثاني يبطله لان المفروض ان
المأمور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف
واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني
وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز ان
يكون لفوات وصف من اوصاف المأمور به يختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما يستلزم عدم
المأمور به واجبا اول الكلام وسيجي بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس
بواجب ومن هذا اندفع ما قيل ان الواجب هي الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالافعال
المخصوصة مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المأمور به فيكون واجبا لكونه
سببا مع ان ذلك انما يتم لو قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجي الكلام فيه وتحقيق المقام هو
ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكن ليس محل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في
الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب
الاول بتمامه ثم ان الثمرة للخلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور كثيرة في الواجب في ضمنها
كالصلوة الى اكثر من جهة والاتيان بالجمعة والظهر معا من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك
لاثم على الاتيان بالواجب هو منصوص موضع بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على
المتأمل سيما بعد ما بيناه من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم فتأمل واما الكلام في النص
الوارد في بعض هذه الموارد فيمكن ان يقال انه ليس شرعا عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المراد
بل الكلام فيه هو الكلام في غسل الوضوء لذا الوضوء وجوبه مستفاد من النص اذ الوجوب فيها اي في
النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغيره انما يحقق في كون الخطاب اصليا وتبعيا فوجوب
سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما يتحقق من
منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ شرطيته غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو
في الوجوب المستفاد من اي حيث الواجب وهو ما يسمى بالنسبة الى شرط الوضوء ايضا والى هذا انا نقول بان الامر
بالصلوة يقتضي امرا بالوضوء وذلك لا ينافي في كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مأمورا به

بخطاب عليحدة بل لا اقتضاء لترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير
كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب نفس الذي
تعلق به الوجوب عليحدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني ما صرح جماعة بوجوب ترك المستلزم لترك
ترك الواجب كالطلقة المشتبهة فيما بين الاربع وقد الدينار المحترق في الدنانير المعدودة ونحوهما من باب المقدمة
والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب للفرق بين الوجوب المقدمة اذ الواجب تماما هو الاجتناب على علم
لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك في الادلة والاخبار المعتبرة لما عدنا وكيف كان فالذي
يمتنع وجوبه هو جانب الجميع واما اذا بقي منه بمقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق
في ذلك سيجيء انشاء الله تعالى في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على
وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته ولعل المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينقل بخصوصه بعنوان
الوجوب كما مر في حكم المقدمة الى جهته وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا
وهو توهم وقد جعل العلامة من فروع المسألة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء
الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه قانون الحق ان الامر بالشيء لا
يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم
مقدمات الاولى ان الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا
واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما
بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة الحاصلة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية
ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف
على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد
اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد
مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده او لما بالاذعان ولما كان منشأ توهم
التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه محال وغرضه من المقام التنبيه
هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما كان ترك الحرام

ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة فكما ان ذلك باطل لا يمكن الا بمجرد الاتفاق فكذا فيما نحن فيه حيث
بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم
التمكن فلا يتوقف على شيء منها بخلاف فعل الامور فانه لا يمكن التخلف عنه ابدا وقولهم ان الظاهر انه يلزمه
لزوم الدور وهو غريب منه سابقا لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر
على ما قلنا فعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان
ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك
الاخر واين هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده في ذلك
انه لا بد خلية لترك الضد في فعل ضده واجب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف تفطن
لكونه مما يتوقف عليه والمعم وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق الواجب في الخارج يتحقق
توقف ثم طرد الكلام في اعمال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا ونحن نجيب بان عدم
تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو بمعنى ما لا يتم الا به لا الاول مع ان
هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب
المقدمة مع انه وجوبه للتوصل الى الواجب فان الكلام في المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء
تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول
بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر
وتوهم كون الطلب للمقدمة حينئذ مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست
مطلوبة في نفسها مع وجود الصارف لا يمكن دفعه ورده منقوض بالنقض بانتفاء الواجب اولا
وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة
القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التأثير
في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يقدح وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام
الواجب على تلك المقدمات مستبعد فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه
يلزم عدم صحة عباداته من اول الزوال الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد

لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمأمور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف النفس ان
لا يفعل وذلك مع انه غير مسلم كما يجيء لا ينبغي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة انه
يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المقصود فقد يتوهم ان مراده ان كل ما هو
مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال ان مراده ان كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض
وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في ليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو
مستلزم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل مقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم
وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا بالاتيان بفعل من الافعال وهو واجب فكذلك الفعل ايضا واجب
لانه ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في
محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه
الاول ان هذا الكلام … بالمباح فقد يتم بالواجب فيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول حينئذ بكونه احد افراد
الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب
ويدفعه اعتبار الحيثيتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة بل كلام
اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه
ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية الا عامة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام
هو ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون الحاصل غالبا غير فعل
ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بانه الكف اذ كثيرا ما الله …
فعل الحرام من حيث الكف عنه فلا يكون المباح احد افراد الواجب المخير اللهم الا ان يقال بالنظر الى
ما حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدور … قد يقوم
غير المقدور مقام المقدور ان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده
بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم خطور الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من افراد
الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار وهو من جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان بغير
اختيار ونحتج بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورة ساقطات اما لانه

افراد

قد يقوم

لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نابى عن كونه احد
افراد التخيير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق البهائي في الذكرى من انه لا خلاف في ان
المباح في ترك الحرام افضل … وانه مقارنة الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما يتحد …
توقف ترك الحرام على فعل وجودي … لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن … الكلام
في ابطال توهمه وتوضيحه في ما علقناه على تهذيب العلامة الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المأمور به مضيقا
والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان
المضيقان اما كلاهما من حق الناس او حق الله او مختلفان وعلى التقادير اما موسعان او مضيقان
او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير
الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ … الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس
الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول اكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص من
المثبتين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان
نقض الاقوال والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان معنى الاول الاقوى ان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء
مفهوم الامر فان معناه هو الطلب الحتمي الجازم ولازمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه
والمنهي عنه هو المنع عن الترك ولو سلم كونه جزءا من الوجوب فلا يلزم منه كونه جزءا من معنى فعل كما توهم وتذكر
ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تستحضرها فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاخص والقول
باللزوم منقول عن السيد وبعض العامة محتجين بان الامر قد يكون ناسيا (?) فلا يتحقق النهي فيه ان الغفلة
حين اجابة الامر وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان المقصد غير معتبر في الدلالة
كما في … الدلالة … ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية في المقصد …
فالقول بالتزام … فلا ثمرة في هذا النزاع الثاني في الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص
والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة
لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوه باحدى الدلالات الثلث اما المطابقة فظاهر

وكذا التفصّي وقد مرّ ما يمكن ان يطالب به بطريق الدور لما واما الالتزام فاللزوم البيّن بالمعنى الاخص منتف
كما هو ظاهر ولم يدّع الخصم اليه كما هو ظاهر من ادلته الآتية واما البيّن بالمعنى الاعم فانه
غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور النسبة بينهما كون الآمر قاصدا حرمة الضد ويبطل
ما تشبث به الخصم في ذلك انه يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما نحن
فيه فان ترك الضد من مقدمات المأمور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان
ترك الضد مطلوب للآمر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمأمور به وطلب ترك الضد
انما هو لاجل الوصول اليه فلا يترتب على ذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت حرمته
كما هو مراد الاشارة ولا يصح المدعى للدلالة اللفظية بان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا
ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه
اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل كما تحقق من ان مطلق ترك الفعل
الفعل مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المأمور به
غالبا لغفلته او الزجر لا الكراهة فيه مفهوم وان اريد به مطلق صرف النفس عن الارادة فيكفي في ذلك
الكف لا يثبت بذلك حرمة الاضداد اذ حرمته لو تم لفظا كما عنه بهذا المعنى مسلّم لكن نقول ان هذا الكف لا يستلزم
تحريم الا الذي كما مر ولا يقرب القدر المسلم في الكف الذي هو ذلك والذي هو مراد القائلين بالحكم
الدليل كما يظهر من ترتيب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للالتزام العقلي بوجوه ويردون الا اشتراك
العقلاء ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك كالدلالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محل النزاع في
شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المأمور الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما اذ
هو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المأمور به وقد عرفت
بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع
كما تكرر الاشارة وقد اجاب الخصم بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه
بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المأمور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه
ما لا يخفى اذ اختيار الصارف باختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما

بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه بسبب تكليف الواجب مكلف باتيان ما يتوقف عليه
على القول بوجوب المقدمة الثانية ما يفهم من كلام صاحب الحاشية بان دليل القول بوجوب المقدمة
لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم التكليف بما لا يطاق
او خروج الواجب عن الوجوب بعبارة بدل على الوجوب في حال الارادة هل ان الارادة ولا يشترط
فعليتها ثم وجوب الايدان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع والظاهر ما ذكرنا القوانين
الثامن في المقدمة الثانية الخ وهي ان فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرم والمستلزم
للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك
في الوجود الخارجي فمنع الكبرى واضح لثبوت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به ان كونهما
كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ان الحق منع الكبرى لما مضى الخ وان اريد
فعل الضد لترك المأمور به او كونهما معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستواء
حرمة المعلول من دون علته لوجوب المسبب من دون السبب ولا انتفاء التحريم في احد
المعلولين يستدعي انتفاءه في علته فتخصيص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته وكلاهما
ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المأمور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ايضا
بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان متمسكا بالصارف مستغنيا عنه
خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المأمور به معلولا لعلة ثالثة
اذ ما يتصور كونه علة انما هو الصارف عن المأمور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته
اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره الفقيه لا يستلزم التحريم لو
فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب وسنذكر الكلام في علة
الحرام بل الظاهر انه لك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة
اذ انتفاء التحريم في معلول لا يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا
فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك انما
من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك

الوجوب عليها ام اولئك منا لكن الخطاب متعلق بتوصلها عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة
واما من جهة استفادة ذلك من سائر خطابات الشرع في تتبع موارد ها فغاية ما ثبت المعنى ما يفيد ذلك بل استفاد
من تتبعها انه لا يكاد ... ذلك ... فتوى الفقهاء بكراهة صنايع بحيز للاحرام واما الحكم
العقد صريحا بذلك وهو النهي ... المستحب ولكن كون الشيء حراما في ان علته لا يستبعد
فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام والذي يحب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الذي
لو لم يحرم الضد ويلتبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم
التكليف بالمحال والا فمع الوجوب المضيق عن وجوبه وقد جاء باب الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها
فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف مشتغلا بواجب الاول في الجواب اختيارا ... تسليم جواز
هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه ... على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ونحوها فافهم

تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين في النافين وضعفهما ثم قال ولو ادل
النهي عن الضد الى عدم الامر ... ان الامر بالشيء وان لم يقتضي النهي
عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين ... فاذا لم
يكن الضد مامورا به فيبطل ان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا
ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضاء عدم الامر
اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض في
... الاستحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك
الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين ... وهذا نظير
ما سيجي تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك
من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ... خصوص الدار المغصوبة الثالث ان
النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر ... العينية
والالتزام ويمكن استنباط الادلة ... عدم الاقتضاء ولو دل الدليل على الامر
بالضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندب ... فيه قولان

ثانيا قضاء في الجملة لانه لابد ان يقتضي فعله ثانيا اداء ثانيا كما لا يخفى والثاني ان لا يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز
ان يكون معه امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا لانه لا يمكن انكار ان
ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن نسقط هذا النزاع ونجري في الاستدلال على التحرير الاول
ونقرر المسألة الدالة على ما اخترنا ... الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء ثانيا للاداء
او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار
اذ نفي المرة والتكرار انما هو للتخصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل او بعد حصول
الاجزاء ... فلا امر ثم ... ثانيا فيسقط لانه تشريع لكن نحو فعله ثانيا في التكرار انما هو بالادلة ... او
التكرار فيما نحن فيه على القول بعدمه ولا انه على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابعة القضاء ...
معان الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود
بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم والناسي او
الى الحيض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف عليه الاطلاق
الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع كالاعتكاف او لوجوبه فورا كالحج او فسد فيطلق على الاتيان به
ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع في كلام بعض الاصحاب ... المعتبرة فيه كما في المشهد والسبعة
تقضى بعد الظهر الخامس ما كان ... القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة
تقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي
الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد العلم ... على قولين المشهور نعم وقال ابو هاشم وعبد الجبار
لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة من غير اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به
الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منها ... فقد سقط الوجوب ...
لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار ... لا لذلك الفرد انما هو بالنسبة الى نفس الطبيعة
دون بعض افرادها ... ذلك باطل ... الاول ان ...
خروج عن المتنازع ... الامر الواحد والثاني ان المكلف ما دام ... مع الوصف
انما هو مطلق ... مقتضى ... الامر ... المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ...

٨٢

فهو يختلف بينهما الصلوة مع التيمم وهو انه لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر ان الثاني اسقاط الامر الاول
فعوده يحتاج الى دليل والاجتهاد في اصالة العدم وعدم الدليل كلما يقتضي ذلك من فضائه اما فهم العرف
واللغة فما نرى ان الصلوة بظن الطهارة تقتضي تجدد كشف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت
في الاجزاء لكن كل ما يدل على انه يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن منه فلما ذكرناه ولان ثبوته
من اللفظ الاطلاق فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى الا ان الامر سقط بنفس القضاء او
بعيد سقوطه فالمسئلة بغير فقهية لا اصولية ودفعه لو على المشهور الفقيه بوجهين الاول انه لو كان
مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا يكون مكلفا بذلك الامر
باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المأمور به هذا خلف اما الثاني فظاهر واما الاول
فمبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الاول
الاول هو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما قيل من ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا عينه فان ذلك انما
يصح لو كان فعله ثانيا مامورا به كما يستفاد من التقرير الثاني في محل النزاع واما على تقرير الاول فلا معنى لطلب
حتى يستند عن اثباته ثانيا بلحاظ تكرير غير الاول واما اعتبار فرده فمن المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولذلك
فالطبيعة بعد حصولها لا يمكن تحصيلها فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعلها
الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على
وجهه في حصول الامتثال وسقوط الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه
ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك كيف لا يختلف منه بالذات حتى يقول بالتكرار
بالتكرار بل يقول لا مانع من قضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات والقول بالتكرار على القول بانه انما هو على مقتضى
العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر في محله وما نحن فيه ليس كذلك اذ المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان
الامر يقتضي قضاء مقتضيا للاجزاء لما كان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد
امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد
اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها الشبهة ذلك قضاء حتى زعم انه امر على حدة وفيه انه يستلزم الواسطة
بين القضاء والاداء وليس باعادة الفعل ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب نظير ما تقدم في التام

٨٣

بعد التأمل فيما ذكرنا فنقول ان نفي القضاء انما يجب من دلالة الدليل على ان المطلوب هو الحقيقي بالمطهور ويجوز الاكتفاء
بالظن في المرتبة اليقين بخلافه فاذا حصل فيقتضي لعاقبت فالقضاء انما هو المبدل الا بالدليل للالتباس في فتح
الحدوث القضاء المصطلح عليه حقيقتهما اولم اتحت في كلماتهم التصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان
المقصود فعليك بالتأمل في نظاير ذلك من الفروع لكيلا تختلط والله الهادي. قانون اختلفوا في ان الامر
اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه هل يحتاج القضاء الى امر جديد او لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء
تابع للاداء ولا او لا و المنقول بعد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج
الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور
به الشيئان فينتفي احدهما انما يجب انتفاء الاخر او شيء واحد وكان هذا الخلاف مبني كون المطلق والمقيد
الشيئان في الوجود الخارجي او شيئا واحدا وبنى على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي
ام لا و المطلق من ارادة المطلق والاقالقيد … الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما
شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا بانه كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون عرض
الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا الاتحاد كونهما شيئا واحدا لا ينفي كون القضاء بالفرض
الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه احد افراد المطلق
بلا نظر الى خصوصيته الى ما الذكور فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا القيد فالثاني في كون القضاء بالفرض
الاول يستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى الكل بعد ذلك وفيه انه احتمال استصحاب الاجماع
ولكن كان يوضح اصالة البراءة عن القضاء لكن يوجد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب
البقاء فاستصحاب الذمة يحب التكليف يستصحب البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي البراءة الا في احتمال تم
واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الا صلي مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط
الخصوصية والحق انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدي انه لو سلم تمايز الجنس والفصل في الخارج
لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في
الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول
المفروض عدم تحقق الجنس الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما فقد الجنس وبالنسبة الفصل الاخر عن الاول
لا بد من كلام تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم والقائم في يوم الخميس او

او في يوم اقرّ دنيا بيوم اقرّ من الجنس يجيء اما بعدت في وما يتوهم من يوما ما يجوز في العموم فلان يخص في المقام
ذو العموم الذي عبا تاغر امساك يوم ما يعتبر تقييده بجنس او يوم ما غير الجنس لا يوم مطلق الذي كان ماخوذا
في مفهوم العموم فاذا انتفى الجنس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلقا ولا وجه له في الخارج فان بنيت نوعا من ذلك
فاصدق قولك صم الجنس بمعنى امسك في يوم الجنس منشبا بالروابط المعتبرة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين
الجنس والفصل ان القيد ولا يصح التنظير ولا التفريع لان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس مع الفصل لكن
الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وذلك بمطلق صلاة ركعتين في قولنا صلّ ركعتين يوم الجمعة بخلاف
شيء الوجوب كلام فالحق ان التحقيق اما في الجنس والفصل فامر عدم التمايز والا فلما جاز ابقاؤه هو وانه لا يبقى
الجنس بدون الفصل وان الاول عدم الوقت في افرد اما فيما نحن فيه فان المتبادر من القيد هو شيء واحد والمتبادر
هو الجزء فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزائد يعني بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي الامر
بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان او مفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه
لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قوام عليهم السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور
لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذا الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به
والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان
يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كالموقتة وقد لا كالجمعة والعيد
فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى لان ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو
وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه والتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف
لعله من جهة دليل اخر فهو مقتضى الامر يمنعه مانع وقد يستدل القائل بدوام كون القضاء اداء او مساويا للقول
لو كان بالامر الاول لما يعقل بالتاخير وفيه ان الحكم بعد الترتيب لا التخيير والتسوية حجة الموجب بالامر الاول ان الزمان
ظرف من ضرورات المامور به غير داخل فيه فلا يوجب اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن
لم يدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا حتى المثال نذر الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا الاداء
اذ لم يرد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين بعد توقيتها والمصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة و
ايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول ذلك فيها
وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات ويجري تحقيقه ان شاء الله

الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون باتيانه في وقته وجوابه ان الاداء
ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاكثر ان الامر بالامر بفعل اذا
قال القائل لغيره مر فلانا بان يفعل كذا وقل له ان افعل كذا فهذا امر بذلك وقيل لا ليس امرا من القائل بذلك الفعل
والتبادر وكونه احتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبلي بعيد مرجوح ولذلك ما ذكر باستفادة الانحصار وحجة
من قبله وبعيد اما ما امور بان او امر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن الله تعالى ليس كذلك على الحاضرين الامر فمن
يبلغه الامر ولم يفعل والعلم الاول على ذلك فيصح ان يعاقب على الترك ولم يذم العقلاء على ذلك حجة القول
صلى الله عليه وآله مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره
مر عبدك بان يتجر لم يتعد لو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاطلاع
اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك لا تقول بتحتم عبادة الصبي والضعيف
كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو
ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالكلي فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في ذلك الامر
الاظهر لا فان الامر طلب ما هو في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد نعم يحصل اعلم ان طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار
بالطلاق بالنظر الى العادة ولكن المتفاهم في العرف في مسئلة الاقرار ولذلك لم يتم على ذلك التعامل القائم
المقصد الثالث في النهي **قانون** لا النهي هو طلب ترك الفعل بالقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدل على
التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة وفي العرف العام وما اشتق الكف عن الزنا فيدل على الالزام لان خطابا
الكف بالذات وانه فعل من الافعال وهي من حيث انه اله للملاحظة فمن اخر وهو الزنا وقال في احوال الاكثر
قيل كونه مشتركا بين التحريم والكراهة وقد يشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجههما مما تقدم في الامر
واما صيغته لا تفعل وما في معناها فالاكثر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل انها حقيقة في الكراهة و
قيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالتوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل
والاستدلال المتقدمة في صيغة الامر ايضا جارية هناك فعليك بالتامل والتطبيق على ما نحن فيه وكذلك النظر
ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم ربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فان الامر
للوجوب فالانتهاء عن الشيء ليس الا التحريم خلافه فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا بان الامر للفعل

نهي وهو محرم لان النفي يقتضي النهي فقط ماخوذ في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت في نحو لا يصدق النهي على صيغة
لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة في نحو صدق النهي عليها
في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما مر نظيره في الامر ولئن لم يجعل لفظ نهي ينهى ماخوذا في معناه الحرمة
كما هو مبنى الاستدلال لا ظاهر فيه اذ لا ما بيناه من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الا
لغوا واللا احتاج الى الاستدلال اما في خصوص نهيه صلى الله عليه وسلم فيصير ورسوله بذلك مع لولا حقيقيا له ايضا محل الكلام
بل يصير ذلك من باب الاشارات والعلامات وهو لا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على
ان كل ما سمع القول لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الايجاب في نحو تخصيص كلمة الموصول مجاز
اخر ولا حاجة الى بد من اخراج المكروهات لانه لا ترجيح لاحدهما على الاخر وان رجحت التخصيص يعارضه لزوم اخراج
الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه ما على طبق مدلولها الشرعي وتحريم
فبالانزجار التحريمي والكراهتي فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على وفقهما في المعاني وبالجملة الاذعان على
مقتضاه وان الانتهاء لا يدل الا على حكم مناهي الرسول صلى الله عليه وسلم حرمته فالقول الى غرضه من اللغة اللغوي
لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلام الشارع على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الاثر ثبت
بعدم القول بالفصل وفيه الكلام ثم لا صاحب المعالم رحمه الله ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام
الائمة عليهم السلام على الحرمة بعد تسليمها على حمل الحقيقة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في الكراهات
وحيد ردها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ
اختلفوا في ان المطلوب المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عن مجرد
ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت
العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع
هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل
ثبت امكان ابقائه باستمرار الترك لان القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان
وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية
او بسبب عدم القدرة على الفعل وعدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الريا

بقصد الريا وثانيا ان الكلام انما هو على طريق العلم وثالثا انا لا ندعي الكفاية في كل حال بل ندعي الكفاية في حصول الامتثال
بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان الامتثال قصديا في الترك او الكف او فعل
ضد اخر او لم يكن بل يكفي في ذلك نية الداعي الحاصل وتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه
وان لم يكن قادرا على الفعل بل كان غير مستشعر الفعل ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا
للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت الفعل قبول الكلام
الى ان المكلف به هو نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد تو
طين النفس على الامتثال بمجرد الفعل يمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل الفعلي والذي يكون
متعلق النهي احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على
التخيير فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر بالقيام الطلب فانه حقيقة امر بالقيام الطلب
فتن وقد والكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر فنقول ان ما الذي غير مقدور له وسط فعدم الفعل
في الازل انما هو التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور
ملحقة به بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم صحة الاقتصار على
الكف فقط فائدة ان الاول قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده وما
ذكروه في الامر ويظهر الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف فتوجه القول
بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الدلالة
الى رتبته شرط امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلاف ما هنا وهو الفعل خلاف العموم الكلام ثمة ايضا
وعلى اي تقدير فمن الظاهر ان الحق ضد هو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يدل الامر الى النهي عن ضده
الكف التزاما على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لا مستلزم الدور فتوا الثانية اختلفوا في
هذا الترك بل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحقق الى الاول ويظهر الثمرة في مثل الوعد على النهار
على فعل كل ما نهى الله عنه فترك صوما او صلاة وما لو القى في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات
فهو قاتل نفسه والذي يوجب القصاص له **قانون** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار وعلى تواليه فصح الاكثر
انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر في الامر من ان الاوامر والنواهي او غيرهما ماخوذة من المصادر

الماهية عن اللام والتنوين من حيث هي في الماهية لا بشرط شيء ولا تزيد الهيئة على المادة الا طلب الحتمي التحريمي او الكراهتي
والاصل عدم شيء آخر فيدل على نفيه فعلية بالتبادر مع انا نرى بالعيان اشتغال ذمة كل واحد من المخاطبين بكل الزنا وحقيقة
الايقاع ونداء الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما وتستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى ترتب
بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع
عن ادخال كل فرد لما ان الطلب الالهي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان يدل
الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي القيمي مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة خلافا على
لو كان المدلول التحريمي هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدأ الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل
الاطلاق والتقييد لكن الطلب القيمي تحتملهما فكما يصح ان يريد في الطلب ترك عدم الزنا الى احد ما دام العمر او
الزنا في شهر او سنة لك يصح ان يريد في الطلب دائما منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين
طلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما وابن المطلق من الدائمية فلا
يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان تثبت بالتبادر
العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او تثبت في ذلك بان
طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فهو قبيح في الكلام الحكيم فيقتضي
حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما ذكرناه هو دلالة القرينة
عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المتبادر في ظاهر المتن والا فلا مانع من منع المدعى على العموم
في فصل الايقاع وما ذكره الطبيب قد قيد اولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولوحظ مقيدا
بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل الاطلاق في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه ولذا كان
مطلق النهي او لا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على
الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه فتأمل ويجري
هذا الكلام في سائر ادلة القبيح كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا
بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء
بالقبيح بل نقول المراد مطلق ترك الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه

المنهي عنه في الآن المتأخر عن النهي بان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان المكلف بترك الطبيعة وتكرارها
على القول بالتكرار هو طبيعة واحدة او تكليفات بعدد الامتثال بترك كل آن في ذلك فعلى الاول فمقتضى
الاستدلال على التكرار بان المكلف به ترك الطبيعة فهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات
وتعقيبها ذكرنا من انهدام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان
عصى بترك الاستمرار واما على الاستدلال بالتبادر فلابد من التأمل في ان التبادر مع تقييد ترك المعروف فيه
بجميع الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بالفعل المتحقق وترتب العقاب على
ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما قام الدليل على ترك الكل في العموم وليس
ذلك مثل الذي يحلف في قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او
اكثر ثم لنا ما ذكرنا من حصول الامتثال بتركه في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة
تماديه واما الافراد المتغايرة بالمشخصات كما في ترك الزنا بامرأة معينة وارتكابه مع الاخرى
فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك مع ان الامتثال بالترك الافراد
لعدم المعذورية لان المعذور ما يساوي طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زمانين في آن واحد لا يمكن ترك
احدهما في آن ارتكاب الاخر والحاصل فلابد من ترك الطبيعة اما في آن من الآن ليتحقق الامتثال
ولا يحصل الا بترك جميع الافراد ثم ان كل من قال بكون النهي للدوام لابد ان يقول بكونه للفور
لتحقق الدوام واما القول بالفور فلا يلزم منه القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول
بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور ففيه منع لان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول
بالتكرار ثم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم من ذلك
التلازم بين القولين نعم نقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله من جهة التبادر في الفور ويقول ان الحق
بذم من العبد المسوف للامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من ان قرائن الكلام عن الاغراء بالجهل فلازم
القول بالفور ايضا **قانون** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع
ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون
موردا الامر جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال

بعضهم محتجا بان هذا التكليف ح لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة او الفعل
واجتماع ارادة الفعل والترك ح واما الواحد بالجنس فهو الفقه ممّا لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى
انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر ولكن منعه بعض المعتزلة الفقه نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات
الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف ح كما لا يخفى الف الاول فرط فهذا آخر ما تم الكلام في القول بجواز
الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في
الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخونساري
وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل السيد صدر الدين وغيرهم
رحمهم الله تعالى وبظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه بل
بل ظاهره بكلام الفضل لذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار اليه
ذلك العلامة المجلسي ره في كتاب بحار الانوار والفقه واشتهر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين
والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية
ولكنها لما كانت تتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم
في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذه المسألة
بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المعروف انها شيء واحد شخصي وحيث انه فيها هو الكون الذي
هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان
فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز
وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما سلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب
وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين فلا
يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له
الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في
الخارج الا بشرط لا مفهوم له ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو لا يخرج عن الكلي والكلي الا بشرط لا شيء
ووجوده مع الف شرط فاذا امكن من ايجاده في ضمن فرد فهو ممكن من ايجاده لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة

بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات
فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول
ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما حققت لكفينا فالمتعلق الامر بالصلوة امر بالكون والامر
بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به
وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك النهي
من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام وهو النهي فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي جنابه في موضعه ولكن غاية الامر
توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي واختيار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الخاص
المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من تعلق الامر بالكلي فرضنا الامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه
فرد ما مامورا به من باب المقدمة الفقه والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه يتعلق به تخييرا
فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فلانه ليس من الواجب التخييري
كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري والالم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وما يمثله الى التخيير
في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد
في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما تعرف به الفهم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه
الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد واجبا عينا
علينا لحصول الكلي والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الا
الفرد المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب
لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في
الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير
مقدور من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما
ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم
كون المقدمة مطلقا مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييرا نعم لو فرض

٩٢

انحصار تحقق الصلاة مثلاً في الدار المغصوبة فنحن ايضاً نقول بامتناع الاجتماع فلابد من الالتزام بالوجوب او التحريم فان قيل هذا
انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان التحقيق في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بيّنا لك
في مسألة تعلق الامر بالكلي التمامية على ذلك على القول بعدمه ايضاً فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد
التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلاة المنتزعة عن الافراد انما
هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلاة لا باعتبار انها غصب والمنتزع منها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الا ترى انه
لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيراً منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة في اجتماع الضدين
جهة اجتماع الضدين من الكلام المشتبه الذي يظهر فساده بالبداهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجدياً لامتنع
في الشخص الخ وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا ادل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي في المكروهات تعلق
بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي هو اخص من المأمور به مطلقاً بخلاف ما نحن
فيه فان النسبة بين ما نحن فيه عموم من وجه ومن ذلك يظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في النهي
التحريمي ايضاً لو كان اخص من المأمور به مطلقاً ايضاً ولكن امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله تعالى
ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسألتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية ولكن لكثرة دورانه في المسائل
الاصولية ايضاً وجد ذكر المسألة الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ ولكن رجحهم
على الاصول الكلامية التي عليها تبتنى الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل
في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلاة ارجح من فعلها كما هو معنى الكراهة مع انها
واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل مع المنع عن الترك او عدمه ورجحان
الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول
ان المناهي التنزيهية راجعة الى امر خارج من العبادات بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلاة
في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار البعير وفي البطائح عن نزول
السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب في شيء اولاً نمنع هذا الاستقراء ووجهه ثانياً انا نمنع ان
التعرض للرشاش لان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون المأخوذ في الصلاة
فقد تساوى على اجتماع الكراهة في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة

لا كراهة فيه ان المكروه هو التعرض له حال الصلاة قلت ان المتبادر من ان الصلاة في الحمام منهي عنها لكونها معرض
الرشاش فالنهي ايضاً متعلق بالعبادة وعاد المحذور ولئن قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلاة فيه ايضاً
لانه من مقدماته وعلى هذا يعود المحذور ايضاً وثانياً ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة
تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلاة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلاة وهذا
واحتمال كون الغصب مع كون الصلاة ليس بابعد من احتمال كون التعرض للرشاش مع كون الصلاة ورد بعنوان
لا يتم في كثير من المكروهات في كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلاة بما لو كان في معرض الرشاش
والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضاً في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع رياح الابط
في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائماً لذلك كما ان ما ذكر في غسل الجمعة هو الحكمة فيما ورد في الشارع النهي عنه ودائماً
في شيء الصلاة في مواضع المكروهة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلابد للخصم ان
يقول ببطلانها جزماً ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضاً يدل على بطلان مذهبه
الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثواباً بمعنى ان الصلاة في الحمام مثلاً اقل ثواباً في غيره ومراده ان المطلق
الصلاة مع قطع النظر عن الخصوصيات هو ثواباً وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلاة في المسجد
وقد ينقص كالصلاة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلاة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات
مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلاة في مسجد الكوفة مثلاً لانها اقل ثواباً منها في المسجد الحرام
وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلاة واختيار ما هو ارجح منها احسن فاترك الصلاة
في الحمام واختر الصلاة في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك ايضاً لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب
المتعلق بهذا الشخص من الصلاة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلاة مع ان ما عرفت
بان الخصوصية اوجبت نقصاً لهذا الفرد الموجب عن اصل العبادة ممنوع هذه المنقصة اما الطلب فعلها بدون تركها
او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم
المحذور ولئن قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثواباً
عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر
فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فان هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك

أو جمعهما اما اقرما ذكرنا على ان القول بترك الغزو لكونه قد نوى بالاختيار ما هو على منه انه لا يقع فيما له بدل
العبادات في اما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام يستوي في الايام المكروهة
فلا يبعد ما ذكرته بدعم لان كل الاسبوع اصلي ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام و
باقي الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بحكاية لكونه كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل
فان كان المراد منه انه لم يطلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلاة المكروهة نافلة وهذا الذي
يوقعها فيها هو الصلاة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس بأولى من الذي يكون هذا هو الصلاة في
الزمن وظيفة هذا الوقت ولم يطلف في الوقت المكروه اصلا وان كان المراد انه لما علم الشارع انه
لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر
فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلاة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير
وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى ولان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض
السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتبرك به اتفاقا ومع ذلك نهى عنه الشارع اذا اتفق في يوم
شبه بدله الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقول انت في العبادات المكروهة فعل
يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها لعلها انما تعلقت بها باعتبار وجوهها
وليس فيها ما تعلقت بذواتها ولو فرض تعلقه بذواتها مثل ان يقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على الخوض
الذي يستثنيه في محل مصحوبي الحائض من حيث ما نهى عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها
ولا معنى فيها بالطلب اصلا وانما لم يحكم بحرمتها لكونها كالصلاة للحائض الذي يرى ان امنه عن قراءة ما زاد على سبع او سبعين
فيرجع الى النهي باعتبار الوصف الخارج والى دعوى النفرد من ان كان التعلق بالذات فقد عرفت في الاولى انا نقول
ده برجحان الفعل على الترك بالمرجوحية ولا اشكال في احد منهما فان العقل لا يستبعد من ان لا يحصل العبادة
مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي يحصل بها في ذلك الفاعل مرجوحية من جهة تلك
الخصوصية وهذه المرجوحية قد يوازن الرجحان الثابت لاصل العبادة وتساويه او يزيد عليه او ينقص عنه
عنه ففي الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما لم
بدل له من العبادات كالصلاة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غيرها من الخصوصيات

٩٤

هنا المخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات
المكروهة فنقول اي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين
هنا لئلا يحتاج الى عن القائل على ظاهر اللفظ فينقلب المرجوحية التي حصلت بسبب الخصوصية على الرجحان الاصلي
لاصل العبادة وترفعه ولذلك كان المعصومون عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا
معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها افضل من سائر العبادات
سيما اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها قصد التقرب
وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان
انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما في لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب
فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب
والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا او لم نعقب فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب و
وقوع الخطرات الغير المنطبقة على ظاهر الشرع فيها مع انه يقصد التقرب بها وان لم يحصل القرب على نحو ما
في طلب القرب في الزلفى والوصول الى الرحمة فان معانيه موافقة امر الله فهذه العبادة ايضا
موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان
الامام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك النوافل اذا اغتم او اغتم كما ورد في الروايات وفي بعضها
في الذكرى فترك التطوع والحال معه انه لعل لا يشتغل بسبب شغل او نائم فعله ولذلك لا يركبه
الامام عليه السلام ولو كان مع ذلك غير راجح لان ترك تلك بعيد ان مثله عليه السلام سيما متكررا او سيما في الروايات
المتأكدة غاية التأكيد المتمم للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل الله اياها وجواز قصد التقرب
بها ولعل الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى وللانفتاح بسبب لتسويل النفس ومكيدة
الشيطان فانها هي بمنزلة العمود فسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع مبني على التشريع العلمي
مطلقا ولعل العلة فيها عدم اختلاط انساب فعل صورة العبادة يكفي في صحة قصد التقرب بالامر بالمثل مع انه لم يثبت له معارض
من اجماع ولو لم يكن مما يحصل له ثواب الكامل فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة
فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار تضعيف ان الامام عليه السلام صام في سفر في شعبان مع انه ترك صوم كونه

كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد سفرا أو غير ذلك من الاحتمالات فأما الأجوبة عن نفي الكراهة فيما لا بدل له أو له بدل
برجحان تركه من كونه الأظهر في عموم نفي الكراهة في التطوع في الأوقات المكروهة لعدم فضيلة ثبت الكراهة
فالكلام فيه ما مر وفيما ثبت فلا يتمحل الثالث ولكن المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة إلى غيرها من
الأفراد وتسميته بعضهم بخلاف الأولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية إضافية ولا منافاة بينهما كالصلاة في
مواطن الأربعة فهو مرجوح بالنسبة إلى التمام مع كونه أحد فردي الواجب التخييري وكما أنه يجتمع الوجوب النفسي
مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب
النفسي على القول الآخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلاة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات
للغير كثيرة مثل الائتزار فوق القميص للصلاة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوهما وفيه أن المراد بالمرجوحية الإضافية
إن كان مع حصول منقصة في ذاتها أيضا ليستحق الترك بالنسبة إلى ذاتها أيضا فيعود المحذور وإن فسّر معناه
كون الغير أفضل منه وأرجح ونحو ذلك للغير بأن يكون ما يوازي أجزاء الطبيعة في أنواع ...
ما لحق فيه مرجوحا بالنسبة إلى أصل الطبيعة أيضا فهو ... لهذا الفرد أيضا منقصة ذاتية لا ريب أن
المنقصة إنما هي من جهة الخصوصية لا من جهة أصل العبادة لأن ذلك خلاف أصل المجيب فإن مبناه على عدم اعتبار
تعدد الجهة ثم إن الكلام لا يتم في غيرها من الصور إلا فيما كان مرجوحا بالنسبة إلى الغير فأما الذي يكون فعل
ذلك سائر الأفراد التي لها مرتبة على أصل الطبيعة ولا يكون ما ذكره المجيب إذ نقول ثم بعد تسليم كونه راجحا
بالذات ومرجوحا بالنسبة إلى الغير فأما الذي يكون فعل ذلك مطلوبا أو تركه أو كلاهما إلى آخر ما ذكرنا في رد
الجواب الثاني فإن قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة أنه مفوت للمصلحة الزائدة المتحققة في الغير
فهذا كررت على ما قررته عنه فإن المطلوب شيء واحد ولا يتغير عندك تعدد الجهة فإن قلت لما جاز الفعل
والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت إنا نتكلم فيما أورد الفعل واختار الفرد وجوز الفعل والترك
لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختيار الأهم وأيضا مع أنه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة
ولا تصل في الحمام فاعتبر فيهما الرجحان الذاتي والمرجوحية الإضافية أيضا وما يقال أن الفارق أن الصلاة
ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من اختلاف المواضع ولكن ذلك إنما هو بعد تسليم أن الإتيان
في الوجه الخارجي يوجب ارتفاع الأمنية في الحقيقة ... لكن ذلك مبني على الخلط بين ما هو عنوان الفعل

به القانون وما سيجيء فيما بعد فالظاهر أن تعلق النهي بالصلاة في الدار المغصوبة لا بالصلاة لأنه غصب بعينه والغصب منهي عنه
والذي اختاره المحقق إنما كان من باب الأولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس كما أن
في العبادات المكروهة مطلقا التي في النوع وإن لم يكن ما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان النهي متعلقا بخصوص المأمور به بعينه
ولذلك لا يطابق المثال على المتنازع فيه فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة
وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فإن كنت تقدر على أن تقول إن المرجوحية في الصلاة
في مواضع التهمة إضافية بالنسبة إلى غيره في المثال الأول فنحن نقدر بأن نقول مرجوحية الصلاة في الدار
المغصوبة إضافية بالنسبة إلى الصلاة في غيرها في المثال الثاني والنقض للأول الذي أوردناه في الاستدلال
إنما هو بالفقرة الأولى من المثال الثاني على الفقرة الأولى من المثال الأول والمعارضة التي ذكرناها في
دفع جوابك إنما هو بالفقرة الثانية من المثال بالنسبة إلى ما ذكرته في الفقرة الأولى منه وما رفعت به
المعارضة نبأس لجواز دفعنا المعارضة المعارضة بالفقرة الأولى من المثال الأول بالنسبة إلى الفقرة
الأولى من المثال الثاني في قوله وكما أنه يجتمع إلى آخره فيه أنه رجوع عن أول الكلام فإن المرجوحية بالنسبة
إلى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد خلط في هذا المقام وتشبيهه بالغسل وإن
التمثيل بالائتزار مع أن الكلام في الواجب النفسي الغيري التي هو الكلام فيما نحن فيه وهو النهي عن المواضع التي
أمرنا ورودها في الشرع ملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك إلا بهذا اللحاظ مع أن استحباب النفسي على القول
بالوجوب لغيره إنما هو إذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد وجوبه يجب للغير فيختلف الزمان وأما
على القول الآخر فالاستحباب الذي معناه أنه يستحب لئن يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا لأنه يستحب
يستحب الغسل له إلا لئن يستحب الغسل في حال الغسل لا يتم إلا بالغسل وما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب
فيستحب الغسل فالحاصل أن هو باعتبار تعدد الجهة وإلا فلا يصح التكليف لأن المكلف به على مذاق المجيب
هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه أصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلاة في المسجد فإن المستحب
والواجب أيضا متضادان وذلك أفضل أفراد الواجب التخييري فإنه واجب من حيث كونه فردا من
الكلي ومستحب من حيث الشخص وما أدري ما يقول المجيب هنا فإنه لا ما ذكره في الفرد المرجوح اللهم إلا أن
يقول الفرد الأفضل راجح بالنسبة إلى الفرد الآخر ولكن فاقد لذلك الرجحان في المرتبة ...

في الافضلية بالنظر الى انه احد فردي المخير الا بنسبة الى ذاته فهي يخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في اخبار الكثيرة
واقوال الفقهاء من تداخل الامتثال الواجبة والمستحبات الموظفات ونحو ذلك وفي اضطراب كلام الاصحاب في
توجيه هذا المقام وذهب بعض مشايخنا الى صحة الكل بعيدا عن الصواب تاما على ما اخترنا فلا اشكال وقد بينا
ذلك بما يناسب الكلام الثالث لمن السيد اذا امر عبدا بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في
مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق
فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال
هذه ودعوى حصول القطع بذلك في محل المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه
ان هذا الكلام الظاهر هو مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق
هو عين كون المطلوب الطبيعة والمقصود في الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا و
الكلام من اللفظ لا يوجب جوازا اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يكون مراد المجيب ان وجوب الخياطة
توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المراد
على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يغير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان
الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بان ذلك
في التوصليات بانه يجتمع من امتثال واسقاط الحرام وذلك للجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز
الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل في قوله
مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب
فلا فائدة في هذا الجواب بالكلية فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب ان اريد
اراد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المختار فيصح بارادة ذلك وارادة
حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في نفس الامر كان ايضا هذا الكلام مع ما ذكرنا من وجوب الفرد
من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا ايضا ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة وجوبه بالنسبة
الى اجزاء الصلاة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم فقد يحصل للجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك

اشرنا اليه في ذلك المبحث وبيه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيه ان الكون من مقدمات الخياطة واول
الابرة في الثوب واخراجها منه جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولو كان الكلام
في الكلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلاة
ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على
مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه
المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان المنهي عنه
عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان فان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبة له لما ذكره وجه واما
مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ويتضح ذلك كمال
وضوح بتغيير المثال فلنمثل بما ذكره بعض الافاضل بان المولى امر عبده بخياطة في كل يوم ونهاه عن
الدخول في الحرم فان اشتغل المقدار المذكور لا يدخل الحرام يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر
طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ
الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في
الواقع امران هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل
في الصلاة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيتعين بطلانها والجواب كيف يكون
على الله تعالى ان نقول للمستدل لو اراد الصلاة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ونقول
ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك ان قلت لو اراد الجواب عن ذلك بالتامل فيها ونقول هنا ايضا فالجمع منها
في امر واحد ممتنع الا ان اراد الامر بالصلاة من حيث هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب
الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلاة فيمتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يرد الا مطلقين
واتحادهما بين الامر والنهي مما نقيده حيثما ان لا اطلاقين كما ان الذي اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم
امكان التعدد بالجهة ممنوع قوله يجب تعدد في الواقع او ان اريد الجهة اراد بذلك لزوم تعددها
في نفس الامر فهو ممنوع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم يختلف احد المحققين في
الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الذي

بغتسل يوم الجمعة عقلا واحدا عن الحيات هو الجمعة يجوز تركه هذا الغسل من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة
ولا تعدد في الخارج في نظر الحس معلى وكذلك المكروهات في غيرها مما امر قوله والبقوكيف يجوز ان قد عرفت ان الشارع
لا يقول له لا تركع ولا اركع بهذا وغيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما عرفت ان التخيير
اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا اليه الى التكليف
الباقي حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باعتبار مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يرد
انه يلزم منه مطلوبية الفرد الحرام فان قلت ان الحكيم العادل بعد ما امر بالطبيعة بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه
الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريد فلا يكون من افراد المامور به فيكون بالاخص نعم انه انما
يتعذر ان امر اجل ما ذكرنا من كونه والاتيان الواجب على مقدماته تبعا وهو باب الاتيان والمنهي عنه والتاسيس على الطبعي
العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو يتعذر ان حسن الكناية عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة
لا الفرد ولا نقول لكن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت
نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامر بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها
في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كما نقلنا عن وجه الخلط ورافعا للنقاب عن الستر المحجوب انه لا نهي انه في ان نقول الحكيم
هذه الطبيعة مطلوبي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك لما فعلت في
كيفية الايجاد الا انك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالكلام
فلك فقد وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الامتثال
بالطبيعة لا بشرطها الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد المنهي عنه ثم انه ينبغي التنبيه على امور
الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا
ومبغوضا واما تخصيص ذلك بتخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فلا فان قول الشارع
مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن ما صدق عليه المامور به لما ورد قوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي
حرمة كل ما صدق عليه الغصب والقاعدة المبحوث عنها تقدم استقرارها على عدم الجواز لا تقتضي الا لزوم
ترجيح احد الجانبين لا الا الآخر فالوجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بعض لا انه القول

لنا انا نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا في الكون الصلاتي كما نقول الصلاة واجبة الا اذا كانت محصلة
للغصب والى ذلك ذهب بعض المتاخرين الى التخيير مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة وتوقيتا
تبعض الاخبار الدالة على ان للمالك من الارض حصة الصلاتي فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد
ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مسلم فيما اذا فرض ترك الواجب
المفسدة اذ لا تحقق ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر
وقد مر ما فيه في مبحث تكرار النهي ومنها ما يلزم من الاستقراء تقتضي ترجيح جانب الحرمة على الوجوب
كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان
هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين
مقطوع بها بخلاف الوجوب ههنا بل يمكن القول بان الاجتناب عن النجس واجب وترك الوضوء حرام
مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة فلك ما دل من الاخبار
على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من
ترجيح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان الذي ما عنون به العنوان هو
الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن احدهما دون الآخر كقوله صل ولا تصل في الدار
فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة ولكن الفهم العرفي خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما
لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج
بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث
انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالخروج والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم
واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب لانا نمنع استحالة تعلق الامر والنهي
للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه سابقا
او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق
فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم التكليف بما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل
على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا

١٠٢

باتحاد الجزء اختيارا او فات استطاعته الى أن الخروج جزء من الغصب ايضا وفهم العرف تقييد الامر
العام والخاص اذا كانا مطلقين بل انا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص
عن الغصب حال التلبس به الا ان الامر جهته انه غصب وليست هي الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر
ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج
ولا ينحصر افراده في الخروج بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا للخروج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض
ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوحيد لا لامكان التخلص بوجه
آخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم
اعثر على التصريح بها في كلماتهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وهو دفع ما استدل به بانه اذا تعين
الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من اسرع وسلوك
اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المأمور به الذي لا يمكن غيره وفيه ما عرفت انه لا وجه
لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله وبعد بثبوت حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره
فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستمر مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في
ترك المأمور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه
كما مر نعم يمكن ان يوجه على اصول ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه
من اجتماع الامر والنهي حصول التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب
لا طلب الترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب
حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في
دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات
هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت
في الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا
بالنية وفي العرف والعادة الموافقة الاتفاقية لا يكفي لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى
وجوب الامتثال لكونه لغوا ويسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لاجل ذلك الغرض ايضا الا امتثال
والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب

كغسل الثياب في الاداء او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها والحكمة لا يتوقف حصولها على
قصد الامتثال ولذا لم يجب التسريع الوجابة في حصول العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطرف
المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بالماء المغصوب او باجبار غيره عليه او بجهله من مسلم من دون طلب منه باعادة
الغسل وكذلك يترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد على وطء
زوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام
الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدم ما يحكم في ثبوت الفساد ولذلك هو ايضا
من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة
واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مرادهم الاصل العموم او مطلق القاعدة ولكن مراده غير
ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز عطاء ماله لغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس
مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى الدوام وترتب الاثار وما يقال
ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة والمراد به فهو معنى آخر والمراد به ما تحقق صحيحه عن فساده في نفس الامر
ولم نعلم انه ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا ان صحة
اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل اذا صدر عن مسلم لا ان
الاصل في الذبح الذي يكون مجهولا ان الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وفعل وربما
عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اعتبر مدلول عليه بالادلة
المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء لعينه
ما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب عامة المكلفين ثم استثني
بعضهم عنه فمثل الامساك ثلاثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام واما
النزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة والفساد فيدل
عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر لك ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المأمور به
والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا فانه خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم
وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه او المأمور والمنهي

يحكم على الحلال

عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان الكثير المتعلق بكثير واحد من العبادات او المعاملات اما يتعلق بنفسه او لجزئه او
لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له يتحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق بنفسه ان يكون المنهي عنه نفس
تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله
النهي عن صوم ايام الحيض وصوم العيدين ونحو ذلك لكن النهي هنا تعلق بالعبادة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو العبادة
الكائنة حال الحيض والذي يتعلق بها لوصفها وتوضيحها ما قيل ان مفهوم التقسيم انما يرد على الماهية بعد اعتبار
قيود لاحقة بها تقول زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الفقه لزيد
اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة
في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد لانه يرد عليهم ان يرجع الفضل على الفقه او ولذا في مثل ذلك المثال فيكون منع قولنا
لا تصلي الحائض لم الصلاة اي الماهية في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين
لانا نقول كون الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكرنا في التأثير من جنب القيود من متعلقات المادة
ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان مقتضى كون القضية عرفية عامة بان يكون
المراد ان الحائض منهية عن الصلاة ما دام حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلاة الكائنة في حال الحيض بل المراد
انها منهية في حال الحيض عن الصلاة اي حصل لها الترك بنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا كما قالوا من مكلف بالصلاة
وان الحيض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف كالامساك ثلاثة ايام فيما هو في صوم
العبادة والزنا والقمار فيما هو في نحو المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل
نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد المسلم من الكافر ونحو ذلك وبطلان جهة ما تقدم في صحة العبادة واما المنهي عنها لجزئه فكالنهي
النهي عن قراءة العزائم في الصلاة وكبيع الملاقيح مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول
الناقلين للملك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء انما يتحقق لمن يمكن النقص والجزء وشرط
الى اخر الاحتمالات ونظير حكمها بملاحظة حال عدم الاتمام وذلك كشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقد
الشرط كالصلاة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم شرط البيع وهو مفقود فيه او لكون الشرط
منهيا عنه لوصف اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا في الصلاة والوضوء بالماء المتغير
للصلاة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل وتسمى له الوصف اللازم

ر عن نسخة سعد فيه جمع [illegible]

اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر او ما فيه اللازم وكبيع الحصاة وهو على بعض الوجوه [illegible]
تعينك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه اللازم
هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النحو وكالنهي عن ذبح الاضحى وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه المفارق
فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلاة في الدار المغصوبة وصف خارج عن حقيقة الصلاة وليس من
مقوماتها وغير لازم لها من كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن باعتبار وصف
كونها دار الغير وكونها غصبيا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل مثل ذلك [illegible]
فيعلم منه النهي باعتبار هذا النوع من الوصف في الصلاة من الشارع وجهها اولا ما فهو نهي عن وصف خارج الصلاة
وكان النهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا او بيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق يتحد
معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المعاملة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها
على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة
والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية
حال الصلاة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة ذكرناهما لتكميل الاقسام وقد تقدم الكلام
في الاول منهما مستوفى وكلام القوم في تفصيل الاحكام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره وانما
قيدنا انا استوفينا ما لا ذلك [illegible] ولا يبعد تفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية
الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة
الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من صلى صلاة صحيحة
درهما فهل يبر ان اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقد الطهارة في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه
موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء
فلو علم بعد الصلاة انه يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلاة
المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلاة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد
اسقاط القضاء بالنسبة الى الكلي التكليف الحتمي وتوهم [illegible] مقدم على [illegible]
التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران في وحدة [illegible] الطلب بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك

كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم هج

الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن في وقت صحيح النظر بثبوت القضاء
ظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على ان المصطلح الاسم فوت هذا الصحيح ايضا في سقط للقضاء على القولين والظ
لمراد الفقهاء باسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصحيح بظن الطهارة ايضا سقط للقضاء ظنا فلا بد
كلامهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار ان ظهور الخلاف وعدمه فيصح ان
[illegible] ويجعله من [illegible] ان يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الاداء من حصول اليقين وبكونه مجزيا ويحكم عليه بالصحة
الا ان ينكشف الخطاء فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير مؤثر ولعل مرادهم هو ان الاختلال الذي
ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والذي في التكليف في نفس الامر انما هو الظن مع الوفق
الثابت في نفس الامر وانما قال من الظن يكون هذا الصحيح اي الصحيح مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين
بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت الاداء
لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن من اليقين وعلى هذا فلا بد من تكرير مراد الفقهاء من القضاء
هو الذي عم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء لتبدل الصحيح في الوقت
الذي حصل الطريق اولى فما اسقط القضاء في قولهم كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا بالوقت
ووجوب فعله ثانيا اما لاجل عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مطلق الذي قلنا يكون القضاء تابعا للاداء او يثبت بامر
جديد بالقضاء خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط لمن لم يكن كذلك واما في حقه امر جديد ولئن حصل الامتثال
فالظاهر المراد من قولهم ما اسقط القضاء في حقه هو ما اسقط القضاء الذي فرض له قضاء فلا يرد النفل في [illegible] لكن
التعريف بصورة العبد الصحيح لمن اريد ما اسقط القضاء في حقه هو ما ثبت له قضاء في الشريعة والا في طرده
نعلمه لمن اريد ما اسقط القضاء ما سقط سوء القضاء وان كان من جهة عدم شرعية القضاء واما
في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز الزوج
بالاجرة في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك فلا يخص بنوع فلا بد من بيان المراد من الاثر المراد
عند الفقهاء وعند المتكلمين ما به حصول الامتثال وسقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم
بالمقابلة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه
كالبيع الربوي فيصح عندهم مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ولا بوصفه كبيع الملاقيح

وجواز ترجيح

كبيع الملاقيح وخلو الباطل في العبارات الصحيحة في الدار المغصوبة وللاشد تشبيهم بالعبد وجه غير
معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكان بناء على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول
الاقوال في المسألة ستة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن
اكثر اصحابه والاول اكثر الفقهاء وهو مذهب جمهور اصحاب الشافعي والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات
لا في المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة
وهو مذهب السيد وابن الحاجب الخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وذهب بعض الاصحاب
الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمأمور به
فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر فلا
امتثال فان قلت لم لا يجوز انه لم يكن امرا اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكون موافقة
العمومات فالصلاة في الدار المغصوبة وان لم يكن مأمورا بها بالخصوص لكنها مأمورا بها بالعموم فثبت
الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات
المأمور به كما مر الا انه يجب بدلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من
جهتين كما اشرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع الا ان يقول
ولا القدرة في الدار المغصوبة ولكن لو جعلناها فيها لعاقبنا على ايقاعها ولذلك احتج بمطلوبية الامر
اللغة [illegible] على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف في مثل ذلك
التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب في العرف انما هو المحكم لان المنهي عنه هو الصفة
دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح
لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان النهي [illegible]
قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا اقل من الاباحة ولا ريب في اتصاف الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا
لئن نافت الوجوب والاستحباب التحريم فلا ينافي في صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتنافي بالنسبة الى الوجوب
والاستحباب من العبادات لبطلانها بهذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة
ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم مع الاباحة في ترتب الاثر عليها وستجيء تمام الكلام واما
عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي لغة هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر لما ذكر

نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه

فيصح ان يقال لا تبع بيع التلجئة ولا تبع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يحصل النقل ملكا
لك والثمن ملكا للمشتري وما يقال من ان النهي يصرح بذلك قرينة للمجاز ولان الظاهر من النهي [illegible] فعليه ان القرينة
واقعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقض له كما في [illegible] بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة بينهما ولا مدافعة
كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت لانه من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف
فلكل اليقين لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد
يقرر بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره
وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فاجوزها الشارع وقررها اذا
يترتب عليها الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع ولم يجوزها فلا
يترتب عليها الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو
ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض [illegible] النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود
ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما
او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء لامتناع اجتماع الحرمة والحلية
والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا مثلا بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة عدم
الدليل وهو عدم الدليل على الصحة وقد قررنا في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان
من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر للمرتهنة حال الحيض ونحو ذلك
وهذا انما يتم بناء على ما كلمناه وحققناه في التسامح عرفا وانهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار
الجهتين في غير ما كان النهي عنه نفس المعاملة بعينها بامر داخل بان [illegible] المقتضي في البيع في مثل احل
ونحوه ثم لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذلك ساير العقود وقد يمكن
التمسك بالاصالة [illegible] ذلك اذا الاصل في [illegible] فان قلت لما كان الاصل في المعاملة الفساد لا
في [illegible] كل المعتقد [illegible] الفساد [illegible] الاحتمالين [illegible] فلا تعارض فيها
ولا تناقض [illegible] والاولى اعمال الدليلين [illegible] عموم [illegible] كما في البيعان بالخيار
[illegible] ان اللزوم بعد الافتراق [illegible] كان عقد [illegible] مع ذلك [illegible]
حيث تستدلون [illegible] الفساد في البيوع والانكحة [illegible] اجماع العلماء [illegible] يستدلون في جميع الاعصار

والامصار بالنهي على الفساد وقال المرتضى الاستدلال انما هو في الموضع الذي [illegible] ان الاكثر فقد سلمت الدلالات
في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق ان النهي [illegible] على الفساد فيما [illegible] ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من
اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء لم يزالوا يستدلون
به على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا [illegible] في الجواب ان العلماء [illegible] حجة [illegible]
كون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه منع عدم جريانه فيما ليس مقتضيا بالامر ولئن سلم [illegible]
باطلة لان الامر يقتضي الصحة لا بمعنى موافقة الامتثال [illegible] والمستفاد من النهي لو سلم فانما هو الاصل في [illegible]
وتسليم التناقض او وجه التناقض في الاحكام لا دلالة على مطلق التقابل انما نمنع كون مقتضي المتناقضين متناقضين
[illegible] او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لانه
عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة شرعا فقط في الفساد
استدلال العلماء كما مر وجوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية
كما يظهر من بعضهم [illegible] في موضع المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته
حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل
وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
للزائد من مصلحة الصحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة
لخلوها عن المصلحة وجوابه لا نسلم كون مصلحة النهي راجحة [illegible] ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه
فترك الفعل اولى راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما
او رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب [illegible]
ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه [illegible] الترتب بعد اختيار الفعل كما هو توهمه المدقق
الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي معللا
بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون
فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن

و انما

بعضهم

بل لو دستغفر الرجل من معصية النهي
وهو معصية خاصة لان رضيها شرع
معصية الصحة

والرخصة من الشارع والا في الفه السيد ايضا معصية وهي حاصلة لما كان يحصل به المقصد اذن في الله تعالى فرخصه
الوديات و غيرها ما يدل على صحة الحضور بعد الاجابة فصحيح وعدم اذن السيد غير مضر والجملة المراد الذي ليس العقد حالي
عن عقد الصحة ولكن معلقا على اذن المولى الخ واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان كان الشيء [illegible] عن سلب حكمه ولا
دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه و قيل الجمع بين هذا الاحتجاج
والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه
الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي فيه مقتضاه التحريم انما هو فيما استلزام العقل اذا انبنى على القول بكون دلالة النهي
على التحريم ايضا عقليا فاتجه القول بعدم الدلالة مط هو عدم استلزام النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ونظائر الجواب مسلم مر واما القول
بانه فلم يقف له على حجة يعتد بها ويمكن استناده دليلا وهو ان [illegible] عنه ما تقدم **تذنيبات** الاول انهم اختلفوا في ان المنهي عنه لوصفه
فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الى الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر وقيل البيع
البيع الربوي البيع بعد اسقاط الزيادة وذهب اكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه
من ان الفرق التحقيق لترك [illegible] لا يحكم به وما ظاهر الكراهة الا الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله
هو [illegible] الثاني المنهي عنه لشرط ان كان [illegible] فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان
الشرط يستلزم انتفاء المشروط ولكن باعتبار جزئه في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او جزئه ونحو ذلك فالحكم بالفساد
ولذا قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي الا على [illegible] ونحو ذلك [illegible] من المعاملات [illegible] للشرط والبدن
ونحو ذلك للاتيان [illegible] من قبيل العبادات [illegible] في مسئلة اجتماع الامر والنهي [illegible]
الثالث [illegible] ابو حنيفة واصحابه [illegible] دلالة النهي على الصحة [illegible]
[illegible] التحريم [illegible] ان النهي
[illegible] فنقول الشارع للاتيان بصوم يوم النحر [illegible] الصوم [illegible] العموم
ذلك [illegible] في المعاملات [illegible]
[illegible] فيكون المنهي عنه [illegible]
او [illegible] المنهي عنه امر شرعي [illegible] المنهي عنه [illegible]
[illegible] الصحيح [illegible] اما تمكن من الصحيح [illegible]

111

واشتراط [illegible] غير المقدور [illegible] مع عدم [illegible] على الاكثر [illegible]
فتعين الاول [illegible] فنختار الاول ونقول انها متمكنة من الصوم الصحيح [illegible]
في الجملة ولم يكن صحيحا بالنسبة الى خصوص الحائض [illegible] الى [illegible] الشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض
بالنظر الى سائر المكلفين [illegible] عنه تلك الايام وعدم تمكنها من الصوم الصحيح بالنسبة الى نفسها [illegible]
عنها انما هو لهذا المنع والنهي [illegible] الممتنع لهذا المنع [illegible] منه [illegible] الحائض [illegible]
المحارم [illegible] وتخصيص الدليل القطعي [illegible] المناهي الواردة [illegible] الحائض [illegible]
[illegible] بالاتفاق [illegible] النكاح على [illegible] الدخول [illegible]

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان **المقصد الاول في** المحكم والمتشابه [illegible]
في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو
الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح المؤول والمشترك بينهما
المجمل [illegible] الرجحان المتشابه [illegible] بالوضع [illegible]
بالنظر الى اللغة التي وضع بها [illegible] لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى اللغة [illegible]
ارادة غير معناه [illegible] اللغة [illegible] الظاهر [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] والمرجوح [illegible]
والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه [illegible]
[illegible] الى اللغة [illegible]
على قوله لغة اي بحسب [illegible] اللغة [illegible]
[illegible] الاول [illegible]
[illegible] ظاهر [illegible]
الحنفية [illegible] ظاهر كلام العميدي [illegible] بالدال بالوضع لغة [illegible]
وكلام غيره اعم وهو اقرب [illegible] القطع [illegible]
[illegible] الفرق بين [illegible]
بجعل الاولين [illegible] الدلالة وكون اللفظ [illegible]

وهو ان يعم في السماء والارض كما لا يخفى او بين هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الاول ولو فرض فان القطع فيه وعلمنا انه
من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والآحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع اثر كثير وفي ارادة المعنى من اللفظ
في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجازية في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع
ويخرج باحتمال الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق
او التحت كما لا يخفى [illegible] بالسماء والارض كما وقع في شرح المولوي الشيخ [illegible] ولعله غفل عن [illegible]
تمثيله بقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم للدلالة [illegible]
لا ودلالة اللفظ [illegible] حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن [illegible]
فان دلالة اللفظ [illegible] ونعم انه حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان [illegible] القرينة علم عدم
ارادة المجاز فقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة
الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا [illegible]
[illegible] السموات والارض [illegible] المعلومين [illegible] المقام
[illegible] لاحتمال الارادة لعالم العلوي [illegible]
مجموع الكلام [illegible]
بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي [illegible] العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر
عن هذا الاحتمال [illegible]
لا هذا الاحتمال [illegible] فهو ليس بقطعي بالنظر الى [illegible] تلك اللغة [illegible] ومع كونه غلطا فهو خارج
[illegible] اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي [illegible]
تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا
ولا يتغير التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا [illegible] بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال [illegible] القطع
يختلف بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية [illegible]
الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام [illegible]
عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص [illegible] من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا [illegible]
لا المعنى المجازي [illegible] اكرم العلماء ولا تكرم الفاسقين [illegible] لاحتمال ارادة البعض [illegible] من الفاسقين [illegible]

[illegible] واحتمال ارادة البعض [illegible] فالمراد [illegible] بالنسبة الى العام [illegible]

علمنا انه يطلق من جهة [illegible] في الجملة [illegible] المجاز [illegible] علمنا انما هي [illegible] اصالة الحقيقة [illegible]
عدم التخصيص [illegible] لا يفيد الا الظن **المقصد الثاني** في المفهوم والمنطوق وهما وصفان للمدلول
ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر [illegible] في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل
النطق [illegible] فان [illegible] الفرق بينهما هو كون حالة المدلول [illegible] النطق [illegible]
والمفهوم [illegible] المدلول [illegible] الحكم او الوصف [illegible] في محل النطق [illegible]
[illegible]
فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول [illegible] مذكور [illegible]
والمفهوم مدلول [illegible] غير مذكور [illegible] فقد لا يكون مذكورا [illegible] المنطوق
[illegible] المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول [illegible] والثاني [illegible]
[illegible] الدلالة [illegible] العقلية [illegible] مقدمة الواجب [illegible]
غير الصريح واما غير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء
والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة [illegible] الدلالة مقصودة
للمتكلم او لا فالاول [illegible] الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه [illegible] والنسيان
فان المراد رفع [illegible] والكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية [illegible]
الكلام عقلا او شرعا [illegible] اعتق عبدك عني على الف [illegible]
شرعا [illegible] بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي [illegible] بالامثلة المذكورة
[illegible] الاقتضاء [illegible] المجاز في الاعراب [illegible] قرينة العقل ولم يكن لفظيا [illegible] دلالة
[illegible] المنطوق الصريح [illegible]
[illegible] صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا [illegible]
ذلك [illegible] التعليل فالمدلول هو عليه ذلك [illegible] الحكم [illegible]
مثل قوله [illegible] كفر [illegible] يا [illegible] وهلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان [illegible] من ذلك
[illegible] وجوب الكفارة عليه [illegible] بدلالة التنبيه والايماء [illegible] المنطوق

والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق

فارن [illegible]

المعلية فيعتبر الكلام في تلك النكت اذا وقعت في كونه واما التعدية ايما غير الاعراب وغير الاهلية فانما يكون بتنقيح المناط
وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يكون طريقة القول فيحذف الوقاعية
ويعتبر في فساد الصوم وتمام الكلام في ذلك يجئ ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام
من غير قصد المتكلم على طريق المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين
المقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذا في اقسام المنطوق واما المفهوم
فاما الذي يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة ... على
الفرق ... الخطاب وفي الخطاب ... الكلام في بيانه ... الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ... ومن اقسام مفهوم
الشرط والعلة ... وغير ذلك ... تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور ... الفرق بين المفهوم
والمنطوق ... الذي ذكرنا في المنطوق الغير الصريح
فان ... الايتين ... المطلق ... الكلام ... الاية ...
باعتبار ... الاعتبارات ... المفهوم ... وهو الغرض ... غير مذكور ... المفهوم ... الغرض
هو ... كذلك **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق المقام من رسم مقدمات الاولى
ان لفظ الشرط يطلق على معان قال في القاموس الشرط الزام الشئ والتزامه في البيع ونحوه والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كنصر وضرب
والشرط واشترط عليه ... من ذلك ... مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام
والتزامه في البيع ونحوه واشتماله النكاح ... ما علق عليه ... الحكم كحصول
عنده حصول ... في مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط ولا يستلزم وجوده وجود
المشروط ... الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثل ... وشرطت
عليك ... ومن ... شقال ... النكاح
... ومن ...
... الوضوء شرط الصلوة ... شرط ...
وحصول الحول شرط الوجوب الزكوة واما العلامة ... الطلاقية ولكنه ... ما مر

ما مر ... الفقه فان ... شرط التكليف ... الحج شرط ... المستطيع ... الامر ... شرط ...
ولم ... التحرك الثانية ... الشرطية ... الشرط ... تعليق ... الجزاء على ... او انتفاء
والمراد ... الحكم ... الاية الا ... الاول ... الكل
من ... الاول ... الحكم ... انتفاء المقدم ... انتفاء ... عكس نقيض الكلي ...
رفع المقدم ... يعني ... انتفاء الجزائية ... الا ... انتفاء ...
نقيض ... الجزاء ... عدم ... الشرط ... الماء ... مثل ... الحكم ...
على انتفاء ... لسان العرب ... الاول ... الاستثناء ...
الى ... المنطق ... العلة ... الاول ... انتفاء ... العلة ...
كما ... قوله تعالى ... فيهما ... في قوله ...
كون انتفاء ... الاول ... العلة ... الاول ...
انحصار ... اللازم ... ولا ...
دخول ... ولكنه ... المعلوم ...
في المطلق الشرط ... انه ... مفهوم الشرط ... مفهوم الكلام الشرطي ...
... حصول مضمون الجملة التي ... الاصوليين ... المطلق ...
عدم شرطه ... الواقع ... الواقع ...
... البول ...
شرطا ... انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما ... مفهوم الشرط ... الاية ...
... مفهوم الشرط ... التي ... شرطا في ... وبعبارة
اخرى تعليق الحكم على ... انتفاء الحكم بانتفائه ... لفظية ... فيكون حجة
سواء فهم منه ... للاصوليين والسببية ... الشرطية والسببية لتغاير المفهومين
بالنظر الى ... في المجلس ... العرف ... عن ذلك ... الشرط ... العرف ...
في المجلس والفرق ... الفرق بين ... [illegible] ... الاصوليين ... [illegible]

فلا يتم ما ذكره بناء على الظاهر من أن الجملة الشرطية على تقدير الحجة وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ... [illegible]

في ... من أن مفهوم الشرط حجة لكن مفهوم الجملة الشرطية سببية الأولى للثانية واللازم ... [illegible]

... [illegible]

[illegible]

للفقه ممنوع بخلاف الاجماع اذ ربما ثبت ذلك بدليل آخر وجهة سبب آخر كالمثال المذكور مع قبول الشرط او السبب للاذكر
كما انه الظاهر في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران بفعلين لا يمكن الجمع بينهما حملا على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر
عن كونها حقيقة في العيني وحجة النافي بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا مع
التعليق لو اريد انتفاء الحكم عند انتفاء شرطه وجوابه انها سالبة بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن [illegible]
نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يوجد الذهول عنهما فهو مدفوع بانها منتفية عند التنبيه وقد يقال [illegible]
بانتفاء مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وههنا تحقق سوى ذلك وهو المبالغة في النهي ان اردن التحصن مع ما هي
من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك فيظهر لك ما في هذا الباب من الاشتغال [illegible] ويمكن ان يقال ليس الشرط هنا
ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيأتي والاولى ان يقال ان المطلق [illegible]
للدليل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة هذا الاستعمال مجازي لمكان المجاز من الامر لانك قد عرفت ان اللفظ حقيقي
ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة [illegible] ولولا القرينة على عدم ارادة [illegible] المفهوم
الاجماع القاطع [illegible] على عدم ارادة ذلك وادلة المعاني التي يمكن حمل الآية عليها
هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد [illegible] على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفصل مثل لا تقتل اولادكم [illegible]
او للترك مثل للمبالغة في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعوة مثل لا تقربوا [illegible] ان كنتم [illegible]
من التعبير الوارد في القيد قوله تعالى ولا تكونوا اول كافر به وقوله تعالى ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله

قانون اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف
صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكاة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله عليه السلام لان يمتلي
بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فاستدل ان المراد الشعر الكثير فمفهومه [illegible] القليل
احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغوية في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه
لم يكن للوصف فائدة [illegible] مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة
الكوفي فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه
يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول [illegible] فانه يلزم اللغو لو لم تكن فائدة اخرى والفوائد [illegible]
كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع الى البيان [illegible]

او سبق بيان غيره او يستقبل [illegible] مع علم المسكوت عنه فيحكم [illegible] او غير ذلك فاذا ارادوا [illegible]
ذلك اظهر الفوائد فيثبت بالتقدم في مفهوم الشرط [illegible] خروج الكلام عن اللغوية
لا ينحصر الا في ثبوت [illegible] القرينة الخارجية [illegible]
مقتضاه [illegible] الاحتمال [illegible] مفهوم الشرط [illegible]
مجرد احتمال التقييد [illegible] ضعيف [illegible] ابي عبد الله عليه السلام [illegible] قال قلت له ما الشرط في الحيوان
قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا [illegible]
[illegible] المثال المذكور [illegible] فلذا ذكر الوصف [illegible]
فقد يكون [illegible] الوصف مجرد التوضيح [illegible] للتقييد
ولو جعلنا للتقييد خلاف الوضع [illegible] ابا عبيدة [illegible]
النفي [illegible] المعارض [illegible]
[illegible]
والاولى [illegible] الالتزام فلعدم لزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا [illegible] الظاهر
[illegible] التعليق بالوصف [illegible]
[illegible] احيى [illegible]
عتق الكفارة [illegible] مفهوم الوصف [illegible] الاجماع [illegible]
المطلق والمقيد [illegible] المطلق على المقيد [illegible]
القيد [illegible] عتق [illegible]
المطلق [illegible] مفهوم الشرط والوصف [illegible]
على المطلق [illegible] في بيان ذلك [illegible]
المحتاج [illegible] اللفظ [illegible]
اللفظ [illegible] الحكم [illegible]
بالولد [illegible]

ان مفهوم عدم الحجية غير مخروج ... الشارع الذي هو الحكم ... مفهوم عدم الحجية غير مخروج [illegible]

او لما بالكلم ... للنقضوا ... خشية املاق والنكتة التنبيه على خطاهم في القتل [illegible]

وبالجملة ... الدلالة اللفظية على ... عدم الحجية الظاهرة على ارادة ... قرينة على ارادة [illegible]

فحملها عليه لان الحجة انما هو ... للتقييد ... الدلالة العقلية ... على [illegible]

كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية ... المفهوم ... الكلام ... المفهوم في [illegible]

في الغنم المعلوفة زكاة ... في الغنم زكاة اذا كانت معلوفة او ... واما اذا كان ... [illegible]

قوله في الغنم زكاة فلا ... الزكاة هو مقتضى ... دعوى الحجية ... الغفلة عن ذلك الكون المفهوم

وكون ... المعقول ... الاصل واستشهد على ذلك بكون الاية المذكورة في ... فرد العقيدة

خبرية فيه للاول ... الثمرة والفائدة الموافق للاصل ... الحجية ... بان ... [illegible]

من ... فلكتاب ... الحكم المعلوفة ... وكونه ... الاصل ... [illegible]

الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل ... الاصل بعد ... الدليل ... [illegible]

بتمام ... ويحتاج المقام الى ... فاذا ... دليل ... المفهوم ... [illegible]

بعدم الحجية ... المفهوم على ... المفهوم ... اذا كان ... [illegible]

وما ... المفهوم ... المتوهم ... الحكم في ... والموافق ... [illegible]

كما ... الثالثة مقتضى المفهوم ... رفع الحكم ... المذكور على ... المذكور

... ان ... الاية ... المفهوم ... [illegible]

رفع ... عدم الوجوب ... مقتضى ... الحكم الموافق ... [illegible]

يكون مفهوم ... قوله ... فان ... [illegible]

... ولكن ... مفهوم ... القول

بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكاة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكاة ... الصدق على تقدير

يجب ... المعلوفة الزكاة وعلى تقدير ... مفهوم قولنا ... سائمة ... [illegible]

لبعضهم على صاحب المعالم ... مفهوم قولنا كل حيوان ماكول ... [illegible]

عدم صدق قولنا بعض المعلوفة ... ان الصدق قولنا ... المعلوفة ... ان ... مفهوم ... من المعلوفة ... [illegible]

لا شيء ... كل حيوان ... دعوى ... القتل والعرف والعلامة ... [illegible]

وانت خبير بان ذلك التوهم ... بان ... من بعضهم في حجية المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق

ولكن كان ... في غاية البعد ... مراتب لاختلاف الموضوع وذلك ... [illegible]

الية ... الذي ... على المفهوم ... المفهوم ... الحكم المنطوق فان

نقيض كل شيء رفعه والمرفوع ذلك الحكم في غير الموضوع والحق ... صاحب المعالم ... [illegible]

الحكم ... في جانب المفهوم ... المنطوق ... القيد ... [illegible]

... انتفاء الحكم ... العدد ... التعليق ... الفائدة

... في الجملة ... التحقيق ... التصريح ... بالجميع ... المفهوم

قولنا كل سائمة فيه الزكاة ... المعلوفة ... وجوب الزكاة ... على ... كل غنم ... معلوفة

كل غنم وما قيل ان ذلك ... المنطوق ... [illegible]

... الله ... [illegible]

الماكول ... المنطوق ... [illegible]

للافادة ... اللفظ ... كل حيوان يجوز ... [illegible]

وذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكاة مع ثبوت الحكم ... المعلوفة ... كل غنم فيه الزكاة الا

... فلم ينقطع ... البيان ... فلابد للتقييد ... [illegible]

اليس ... الحكم ... المنطوق ... القول بكون ... القيد ... [illegible]

عن الحكم ... القول ... المفهوم اذ هو ... اللفظ ... [illegible]

الحكيم عن الفائدة ... [illegible]

... الغنم السائمة فيه الزكاة ... الغنم ... [illegible]

... المعلوفة زكاة ... ذكره

وان اراد ... السائمة ... للغنم ... الظاهر ... [illegible]

الموافق ... الحكم نفيا واثباتا ... القيد ... [illegible]

والنفي والاثبات انه راجع الى العقد الآخر على التحقيق فمنهم من قال المعنى الآخر وانه ليس يجب فيه التكرار و[illegible]
مما يجوز ويقبل وروده في كلام الشارع فانه لطيف مبهم مجهول بالجملة فاستفادة من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب العلم
لا ما فهمه المحقق من ان جعل السور من جملة الكلم وجعل الموضوع الحكم المقيد فالاقرب ما ذكره هؤلاء ودليلنا
جواز الموضوع بان يرجع القيد الى الواحد من جملة السور فالاقرب ما ذكرنا [illegible] الكل [illegible]
استعمال كل [illegible] الى كل الكلم [illegible] استعمال [illegible]
ما يكون [illegible] موافقة [illegible] الوصف الاظهر [illegible] فيكون الوصف قيد [illegible]
فالمفهوم [illegible] تحقيق [illegible] العقد الى الجملة الاخيرة للدلالة في قولنا [illegible] على [illegible]
باحد الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان [illegible] الكلام بعض المنطوق [illegible] النظر كان [illegible]
متقضيا لمفهوم الغنم دون غيرها وهذا استدلال ضعيف [illegible] ما ذكرنا [illegible] على الأمم
بان الصوم [illegible] الحكم [illegible] فهم العلة [illegible] **قانون** الحق
ان مفهوم الغاية حجة وفاقا للاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم
الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كمبدء غاية قولهم [illegible] الغاية فالمراد ان تعليق
الحكم بالغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد الغاية لما قبلها واما نفس الغاية ففيها خلاف [illegible] في الادلة الا
الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال في دخول الغاية في المغيا لكونها
من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله ثم اتموا الصيام الى
الليل [illegible] وذلك عدم التمايز [illegible] المفصل [illegible] بخلاف ما لو اختلفا
[illegible] فلا يظهر ثمرة بين هذا القول والعدم [illegible] التوقف لتعارض الاحتمالات وعدم
الترجيح والى عدم الدخول لان الاصل [illegible] اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والى الفصد
لكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك انفي مفهوما من التعليق بكلمة الى
واما دخول المرافق في آية الوضوء فانما هو من دليل خارج [illegible] بمعنى مع [illegible] نهاية لغاية
وكونه بمعنى مع مجاز [illegible] الدليل الخارج [illegible] التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه [illegible]
والظاهر انه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز [illegible] وعدمه انما [illegible] الا في الاحتمال العام

اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا تخيير التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود
والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه لو كان لكان الكلام غير مفيد لتردده بين الوجود والعدم فلان التردد
بين النفي والاثبات حاصل لكن لا يدفع اطلاق اللفظ اليه خفية انه فلا يمكن القائلين بشرط قول القائل اعتد
بقرء بشرط ذلك فانه يمكن رجاع الطهر الى الوجود الى الحيض اذ عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلنا ان
المتبادر من قولنا صوموا الى الليل ان اوجبت الصيام الى الليل ولا تصوموا بعده [illegible]
عدم [illegible] المقاربة بعد حصول الليل [illegible] الصيام بعد الليل [illegible] المقاربة بعد حصول الطهر [illegible]
الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح [illegible] المفهوم مجازا
ولم يقل به احد واليه فان كان المراد من قولك اوجبت الصوم الى الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار [illegible]
من جملة المنطوق ولو كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في السكوت عما بعد الغاية
قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك
عدم السير بعنوان الوجوب بعدها فهو مجاز وهو لازم لكل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف نقول انه لم يقل به احد
ولم يعلم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد من ذلك على التصريح بجواز السير فيما كان [illegible] فيما اذا كان
قبل حضوره في البصرة والا فيتبع [illegible] الحكيم ولو اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة
ومنها الى البغداد ففيه ان [illegible] التعليق في الحرف لتعدد المنازل او لا علام [illegible] فيتعدد المسافة من كل علم ومنزل
فلكل مسافة مبدء ونهاية [illegible] ولتغير [illegible] فلا يرد تجوز ولكن يلزم نقض [illegible]
وذلك لا تتم التعلق بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت
اسرائه الى السماء وكذلك في كلام الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر ولا يجوز له الافطار الا بعد
من بعض الفقهاء فان التوقف فانه على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى
المجازي لا يوجب الخروج عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول بيان المعاني في نظر الكفار [illegible] المقتضي
انما كان ذلك الذي ذكر في الآية وكان يمكن اثبات الدعوى بما يدلهم المشاهدة كالاخبار عن
غيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان لابد من المعجزة بمجرد ذلك فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهي
فيما هو مقصود البيان لهم لا يمكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى النصف النهار [illegible]

المخصوص المرتبط بالخبر وظ النقض العموم وذلك نقيض للعموم الحقيقي لا لضعف الاثبات [illegible] ففي الحقيقة مفهوم الغاية بها

[illegible]

قانون مفهوم الحصر [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

كما في قولك انما زيد قائم في حصر الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في عكسه فالظاهر انه حجة للتبادر عرفا ونقله الثقات
عن النحاة وصوبهم فكذلك لغة ... مع احتمال عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء ... بقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير ولم يكن
يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه ... فقوله الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة
للسالبة الجزئية ... فهو ... الفرق بين ... وعدمه ولذا قلنا ... توقف المسند اليه ...
ولذلك لم يعتمد على تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة ... فهو ... كيف كان فالتمسك
هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل ... انفصال الضمير معه في قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا
او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون ... الفصل الغرض وهو ... المعنى ما يدافع عن احسابهم
الا انا وقد يستدل ... للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا ... بحيث ... لم يكونا ...
ما بعدها ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول ... ان انما هو لتاكيد الكلام
نفيا كان او اثباتا فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخل عليه باجماع النحاة ... كافة
كما في ليتما ولعلما ونحوها ... ابن هشام وغيره في التحقيق انه كلمة متضمنة ... بالتبادر والاستعمال
وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور
وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها
اذ الرسالة لا تنحصر ... والمراد في الاول الكاملين منهم وفي الثاني ... ارادة اذهاب الرجس مقصور
على اهل البيت ... لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك ... الى المذكور حصرا
وفي الثالث الانذار النافع ... مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد ثبت التبادر
كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين انما الحكم الله وبين ... الا ...
ما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد ... والا فلا ... حجية مفهومها ظاهرا والظاهر
ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه لذكرها في باب المفهوم فائدة الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم
دلالة اللفظ عليه باحدى الدلالات ولذا لم يقل ... قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفر ...
لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا ... واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص

بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له ... قول القائل ليس ... انا بزان ولا اختي زانية
يدل على ... في خصومة ... ووجب ... الحد ... والجواب عن الاول ... الارادة ... مخصص و
ليس ... فهذا زايد في الكلام ... يحتاج الى فايدة خاصة في ذكره وفايدة ... الكلام وعن الثاني
ان ... قرينة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل صيام ثلثة ايام من رجب
كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة ... للعبادة توقيفية
يحتاج الى التوظيف ... للقول الاول ... فلا فرق ... لك
الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ... بالنهي عن التعدي ... ان الزايد مثل ...
في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا ... صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء ... لعدم امتثال المنطوق و
لا لان المفهوم يقتضي ذلك ... فلا تعارض ... مفهوم القول الاول يقتضي عدمها
فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع ... لا يجوز التعدي الى ما فوق ... فانما هو بدليل خارجي كعدم جواز
زيادة الحد ... على التوظيف وعدم ...
... بمقتضى المنطوق ... ذكر ... التمام
... الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء ... المقدار ... الكلية
... قد يتوافق حكمها مع ... الاكثر وقد يتخالف فاستعمال ... على ... وقد يتوهم
لم يكن ... الحيض بالثلثة واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ... كذا ...
الا بعدم تحقق الحيض في يومين ... ولا يكون الا ... تحقق ...
هذا من مفهوم العدد ... الكلام ... هو الكلام في
واما مفهوم الزمان والمكان فهو ... والجواب ما تقدم فاذا قلت ...
بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود ... الوكالة تابع للفظ
... مفهوم ...
الوكالة ... الوقت ... وزمانا ومكانا وغيرها ... ذكرنا ...
الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه مقدمة وقواعد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع

للدلالة على استغراق افراده او جزئياته كالعام وسنى الهيئات واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد
فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت عليه وقوله افراده او جزئياته لدخول شمول الرجال على الكل واقدم التعيين الاتفاق
من ارادة العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من حمل العشرة المشتبه الى عاما كما اشبه به [illegible]
فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب استعماله في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك
ذكر ان دلالة العام على الكل اعني افراده دلالة تامة ويعبر عنها بالكلي التفصيلي [illegible] المراد بالافراد [illegible] من باب
الكل الى الاجزاء الاجتماعية المعبر عنها بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في الحنث لمن حلف [illegible] المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلا يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير من ضرب العشرة وما ضرب العشرة و
يسمى المعنى العموم [illegible] فرجعة العام للاقتضاء [illegible] ذلك وهو انه يعني من العام المصطلح ولذا ترتب عليه احكامه

المقصد الاول في صيغ العموم **قانون** اختلفوا في ان للعموم صيغة تخصه [illegible] العموم من الالفاظ موضوعة له او
مشترك بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الموضوع للعموم
اختلفوا في تعيين الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في [illegible] الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة
في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قول [illegible] من دخل داري فله درهم [illegible] جاء زيد فاكرمه
ويؤكد ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا [illegible] عقاب [illegible] والاتفاق على
كلمة التوحيد عليه والاتفاق على لزوم [illegible] فيمن حلف على ان لا يضرب احدا [illegible] واحد [illegible] ربه لو
اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه [illegible] فان [illegible] الا ما فوق الايجاب الجزئي
ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا
ثم جاء صلى الله عليه وآله وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فهو دليل العموم لانه من اهل اللسان
[illegible] ذلك جوابه صلى الله عليه وآله حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل [illegible]
العموم [illegible] واما استعمالها [illegible] ذوي العقول [illegible] قوله تعالى والسماء وما بناها فانها هو
عن الحقيقة لنكتة [illegible] رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امروهم بعبادتهم [illegible]
قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون [illegible] القائلين بانها حقيقة في الخصوص
الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث [illegible] سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم

او منه العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مشتملا للتفهيم ولابد له من مرجح فالاولى ان يجعل الموضوع
للمتيقن المراد دفعا له او في حكمه الواضع حيث لم يعرض الوضع التفهيم وبهذا التحرير اندفع ما اورد على الدليل بانه
اثبات اللغة بتيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصرة في النقل اما
تواترا او احادا والتواتر والاحاد و [illegible] يتعرف من الحال كالاستقراء فيه [illegible] من النقل
ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء [illegible] المكن ارادته من الجمع وحملت [illegible] ولما كان موضوعا [illegible]
لعدم الاستثناء [illegible] باحتمال ان الشيء ما لم يكن [illegible]
في [illegible] لا يمكن افراده [illegible] جميع الافراد [illegible] كونه موضوعا للعموم [illegible] المحض
فلا [illegible] اللغات واما التبادر [illegible] فانه من ادلة الفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات
اصل الوضع [illegible] فيه [illegible] الواضع [illegible] الوضع [illegible]
عن الواضع [illegible] مذهب عباد بن سليمان الصيمري [illegible] التكسير [illegible] دلالة اللفظ على المعنى [illegible]
مناسبة ذاتية [illegible] بالنسبة الى اللفظ [illegible] تخصيص [illegible] في الدلالة على المعنى
[illegible] التخصيص [illegible] على الاول التخصيص بلا مخصص [illegible] الارادة
[illegible] تخصيص الاقسام [illegible] ما ذكره [illegible]
سبق المعنى الى الذهن [illegible] المعاني [illegible] مع انه [illegible] الوضع للنقيضين
والضدين [illegible] اللفظ بالذات لذلك [illegible] وقت دون وقت [illegible] دون شخص [illegible] الان
الذاتية لا تتخلف ولذلك ذهب [illegible] هذا المذهب [illegible] بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة
بين اللفظ والمعنى [illegible] الاشتقاق [illegible] مع عدم [illegible]
[illegible] النقل لعدم
امكان حصول العلم [illegible] المرجحات [illegible] المناسبات الذوقية [illegible] الاسناد [illegible]
الاسماء التوقيفية [illegible] الاحكام الشرعية [illegible] ولذا لا يجوز اثباتها بالقياس [illegible]
من العلة [illegible] وجود [illegible]
وعدمه [illegible] الواضع [illegible]

لانه يجز التعدى فظهر انه جوز تسميته كما فيه الا انه فراقه فيكون تخصيصا بالعموم كتخصيص سائر الكلمات قال ... الاول ...
بعدم ثبوت حجية القياس مع المراجعة فرجوز العقل القياس لم يكونا اللغة وقد يقلب الدور على المستدل بان التسمية دار مع
المعنى والمحل وهو ما ... الضعفاء المجموع اذا وجدوا وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالدوران كسته ... على ... كل
لم يسمع رفع ... مفعول لم يسمع ... ونحو ذلك وكل الحق ان ... لم يطلقه ... كتاب اقسام المجازات والانواع
المتعلق ليس من باب القياس بل هو استقرائى ... والقرب ... تركيبهم ... بتجويزهم ذلك ... اما الاول
فيجوز الا الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ... المجاز على ... ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع
بالعقل بل انما هو للتميز والتفرقة بين الحقائق والمجازات والمحاصل ... الا خبير بالمطلع ... وباقيها
اذا ارادوا انهم يستعملون الفاظا فى معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة او مجاز فلا يرتاب انه يعرف لفرقة ذلك الاصطلاح
الفاظا مفردة موضوعة للمعانى الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعانى النوعية والفاظا مستعملة فى
غير الموضوعات لها لعلاقة ... الواضع ونحو ذلك كما هو الدارج والديدن فى جميع اللغات والاصطلاحات
ونعلم انه ما يطلقون ... الواضع ... حقيقة كان او مجازا الكنه ... بين الحقيقة والمجاز
ونعرف ان المعانى المتعددة التى يستعملون فيها الفاظا واحدا على التساوى انها حقيقة وايها مجاز فنفحص عن احوالهم
فاما ... لم ينقل الوضع او نظر عليه فزاد انه مجاوز انهم خواص الحقيقة التبادر وخواص المجاز ... فى خواص
التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب فالعلم بالوضع الحاصل بحصول العلم بالمعروف ومعرفته
خاصة ... خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقتضى للاذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع نعم
لا تحصيل العلم بمطلق الوضع ولا تحصيل العلم بالوضع فى ضمنه فان العدد المشترك بين الوضع الحقيقى والمجازى حاصل
لذلك الجاهل ايضا اشكاله فى تعيين الخصوصية ... تحصيل العلم بالعدد المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك
لا ينفى القول باثبات اللغة بالعقل فان المعتبر هو اللفظ الذى وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصى او النوعى ... المجازى
فاذا ... بالعقل ... لزم ثبوت اللغة بالعقل ... اثبات ... هو دليل عقلى ... اثبات الوضع
... على ما ذكره المستدل ... اثبات الحقيقة ... اللغة ... ثبوت اللغة بالعقل عدم ... الاستدلال على
من طريق ... دون ... الواضع ... وضع الواضع واما طريق الان والاستدلال
وضع الواضع ... فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب ... النقل المتواتر والاحاد ... الوضع

للوضع وودلالتها انها غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا وجه لعدم ... ما ذكروا من ... الطريق اثبات اللغة
اما تواتر واما احاد بان ... ان طريقه اما قطعى واما ظنى ... التبادر وعدم صحة السلب ... الاستقراء ... كون
هذا الاسم ... مستقلا ... فى اكثر الموارد ... ذلك ... الظنيات وكلاهما معقول للوضع
خارجية ... وكون ... المراد ... على فرض تسليمها ... الموجبة للوضع التى يستدل بها
على ... لوجود الوضع ... هو ... التبادر ... ادلة الوضع ... التوقيفيات ... النقل
المتواتر والاحاد ... العلماء ... المنقول عن ... ونقريره ... ثبتت ... الاخبار
المتواترة او اخبار الاحاد فى الشرعيات ... فى ذلك ... فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض
الدليل على فرض التسليم بان الصحيح على العموم ... هو ... لان ذلك انما ... الواجب ... لكون التكليف
بالاباحة ... قبل ... عليه بالمنع فى الواجب ... كما فى ... فان ... المحرمة
من ... الامر الثانى انه اشتهر فى الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد
على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم ... لكونه حقيقة فى الاغلب ... فى الاقل تقليلا للمجاز ...
بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص ... انها للعموم ... التمسك بهذه الشهرة اقول
وفيه نظر اما فى الاول ... احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل ... العام ... العموم ... اللفظ
عنده ... البعض ... مفهوم العموم ... ذلك البعض ... الاول ... الاتفاق
فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام ... ظاهر فى الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى
المخصص ... هذا التوهم ... لفظ ... منه ... المستدل بذلك انما هو ... الحكم و
... اللفظ ... مراد المستدل ... الالفاظ ... بعض ...
اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق فى الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة ...
دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة فى الاقل ... واما فى الثانى ... المستدل ...
نفس الاشتهار ... ذلك ... حقيقة ... مطابق ... ذلك ... فى نفس الامر
... واما ما ... على سبيل المبالغة ... الظاهر ... التخصيص فى نفس الامر
وجنح ... الاشتراك ... الاستعمال فيهما ... الاستعمال ... الاستعمال ... الحقيقة ... مرادا ...
لو كانت حقيقة فى العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر واحاد والاحاد لا يفيد

البعض ولو كان متواتر الاستعمال الكثرة فيه وفيه نظر التمييز بين الحقيقة والمجاز لا يختص بنقل الواضع والنقل عنه [illegible] قد يعلم
بمجرد [illegible] او [illegible] اشهر او اني منه موجودة فيه او هو تبادر كما بيناه مع انه لا دليل على وجوب تخصيص المتعين ولا نزاع [illegible]
في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وجهة التوقف عدم ظهور الماهية وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على الاول
بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الاجتماعية منه مجاز [illegible]
العموم الافرادي وكذا لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء وجمعي وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على الاظهر
ولو كان الظاهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان
واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا اذا [illegible] معنى الشرط ولو فهم ذلك من الخارج والا فالاظهر انهما على الموصولة
ولا عموم الا [illegible] الجنس [illegible] في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انها حقيقة في غير الاستغراق
ودعوى انه حقيقة في العموم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذا النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما [illegible]
[illegible] بعض [illegible] الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل
مثل [illegible] ومنها اي في الشرطية والاستفهام وذهب جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم
الا انها [illegible] للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل في المسجد فاعطه درهما فيقتصر على اعطاء واحد بخلاف
ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع وفيه ان [illegible] اي عموما بدليا [illegible] بخلاف كل [illegible]
ايان واين ومنها متى وحيث واين وكيف اذا الشرطية او العلقت بواحد منها او مثل ما وام او ازا [illegible]
فقد تحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمحقق في
المحل انها تابعة للقرينة والا فان اقتضاه الحكمة فكما عرفت والا فلا عموم ومنفى الحلام [illegible]
والخلاف فيه بالفتوى **قانون** اختلفوا فيما بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام العموم
المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من
بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع
اما الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المتقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ المفهوم
من ذات من له الرجولية الذي هو مقابل المفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقيق مفهومه وهناك كثرة
بل يتحقق مع الوحدة وما فوقها والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا
في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطلقا للتمييز او الماهية مع وحدة

فان فيهما التبادر [illegible]

[illegible] الواحد

مع وحدة لا بعينها لتمييزه فرد منتشرة والاقوى الاول وذلك لان الالفاظ التي تتحاور عليها اهل اللغة [illegible]
تحاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغيرات اللاحقة لكون
الماسح قطع النظر عنها معنى مستقلا وضعوا اللفظ لها لانه كهذا لسبب لحوق هذه اللواحق او وضع لوحده
مستفادة من استقراء كلام وضعهم والقول بثبوت الوضع لشيء بانضمام الماهية والاحكام المعنى بلا حظ الخواه من اللواحق
او وضع وحده في كلام اولا من الا الحكم لو اقتصر فيستفاد من ملاحظة تحاور المعاني المتبادرة على اللفظ بسبب
تحاور اللواحق بحسب المقامات لان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل و
تتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا في الماهية لا بشرط لا لبقاء الاسم لا يخلو من شيء من اللواحق
ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم نقل بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا او مقرونا باللام موضوع لكذا
ومقابله الالف والنون لكذا او هكذا فلذلك فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى
وبقي انه موضوع للجنس ذا الماهية لا بشرط لا لانا نقول او لان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن ا
التعيين في الذهن مفهوم مستقل محتاج الى لفظ في التعبير وثانيا انه الفهم في الاستعمالات المتعددة
ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثانيا لان ظهر اللواحق ليس الا لمعنى جديد او
لا يحتاج الى ثبوت في المعنى بالمعنى غيرا واشتباه التوهم في هذا الاشتراك لزوم اسم الاسم الجامد والوصف
التمكن اليهم حاتم به الاسم ولكن ليس الغرض منها الا ان تحقيق الحال بان زيد فهو رجل لا امرأة امرأة [illegible]
بيان الماهية وذلك بعد علاوة في النحو بتعاليه وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين
موضوع للماهية لا بشرط وتؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين
حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاسم مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية
لا بشرط شيء فاذا دخل التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد
غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس او جعلها في معناه نظرا الى
ان المقصود من الوضع التركيبي تقسيم المعنى والاسم لا يتمشى بدون التنوين واللام وغيرهما من اللواحق
وانت خبير بان اشهر لا بد الا العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم منه فان ذلك لا يتم مثل
الرجل خير من المرأة وان قلت انا اخذ هذا في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل
لا يتم في مثل المثالين المتقدمين اذ في مثل قولك لمن يسأل عن شيء يتردد في كونه رجلا او امرأة

بعينه فلان المراد من التنوين ما يلتبس بالنسبة الى الفرد الغير المعين من الافراد انه هذا الماهية لا غيرها [illegible]

فرق الاسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فهو نكرة في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسما

لاسم الجنس [illegible] فاذا [illegible] قد يلاحظ التعيين الى الطبيعة [illegible] ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه [illegible]

المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة ومعرفة في المثال الثاني باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد [illegible] فيهما

[illegible] فلا عن اللام والتنوين وهذا رجل [illegible] وجاءني رجل او جاءني رجل وامراة [illegible] المراة اما

الاول فالمراد به الطبيعة المشروط بلا شرط [illegible] عند دخول الوحدة [illegible] عن هذا الآن [illegible] لا المركبات

لا الى [illegible] الاسماء المعدودة [illegible] والا فلابد ان يقول عند دخول الوحدة فيه انه واما

الثاني فهو اسم جنس [illegible] الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة [illegible] المراد

[illegible] فرد من ذلك الجنس [illegible] جاءني رجل [illegible] من يقول عند دخول الوحدة

الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسما

لاسم الجنس اذا كان المراد باسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة [illegible] حضورها في الذهن على اعتبار

[illegible] على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة [illegible] في الكلام [illegible]

باللام وحاصل الكلام [illegible] مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع [illegible]

مع التنوين او اللام [illegible] فان [illegible] في اعادة جميع الالفاظ [illegible]

[illegible] المقام [illegible]

[illegible] مع التنوين [illegible] مع اللام [illegible] وارادة الماهية

مع الالف واللام [illegible] ارادة [illegible] المعرف باللام [illegible] اعلم

منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا [illegible] جميع [illegible]

يساوي نسبته الى الجميع فلا بد ان يقول ان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى [illegible] المعنى

الى اللواحق بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل [illegible] الحروف

بهذا الترتيب موضوع للماهية المعهودة [illegible] فرد غير معين [illegible]

[illegible] اهل العربية على ان المراد [illegible] عن اللام والتنوين [illegible]

[illegible] الفرق بينهما [illegible] في قول اسم الجنس [illegible] الماهية [illegible]

الاسم الى ما عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر [illegible]

نعامة ثم الالف واللام [illegible] الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير من المرأة [illegible] لا

جاءني الفرد للواحد ولا الاكثر ولما اذا الحقه التنوين المفيد للوحدة [illegible] الجنس فالمراد به فرد من

ذلك الجنس واذا الحقه الالف والتنوين فيصير مثنى فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام

فان اريد بها الاشارة الى [illegible] باعتبار [illegible] فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا [illegible]

[illegible] الرسول [illegible] فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم [illegible]

يا ايها الرجل وهذا الرجل [illegible] اللام الى الفرد المعين المعهود [illegible] المعين من الجنس [illegible]

ذلك من ارجاع [illegible] باللام الى الافراد المتعارفة [illegible] ويمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة [illegible]

[illegible] اللام [illegible] ارادة [illegible] المشترك [illegible] في الارجاع الى الافراد [illegible]

[illegible] الى تعيين الماهية فهو لتعريف الجنس وتعينه من غير نظر الى الفرد [illegible]

الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد [illegible] المثال المذكور [illegible]

[illegible] قسم لا يمكن ارادة الافراد [illegible]

المعروف بلام الجنس [illegible] تعيين المعهودية في الذهن وكونه [illegible]

يقع الطلاق [illegible] ادخل السوق [illegible] على عدم جواز ارادة الماهية

[illegible] جميع الافراد [illegible] النكرة [illegible]

المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا

[illegible] المعرف بلام الجنس [illegible]

[illegible] الاستغراق وارادة [illegible]

[illegible] ارادة [illegible]

فالاول [illegible] اسم الجنس اذا عرف باللام [illegible] باللام [illegible] تعيين الطبيعة [illegible]

[illegible] موضوع الالف واللام [illegible]

[illegible] باعتبار [illegible] ارادة [illegible] العهد الخارجي والا فان [illegible]

عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والا فالاستغراق [illegible] الاول [illegible]

من يكتفى بمجرد المعهودية في الذهن فيحمل اللفظ عليه او يحتاج الى امر آخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف يصار اليه مع عدم امكان
الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يتعين شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ
وسيجي الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة الدلالة على الفرد في المعهود بالقرينة وفي النكرة با
الوضع ولكن انه انما يستعمل في كل معنى النكرة اذا ما كان غرضا جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جنس رجل والفرق
بين علم الجنس واسم الجنس ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد اجرى
يعاملون معاملة المعرفة بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالآلة مثل الالف واللام
يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالآلة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب انما هو نفس الجنس لان
الجنس يكون كليا طبيعيا والجنس اعم فان الكلي الطبيعي موضوع المفهوم الكلي والكلي الجنس اعم مطلقا والفرق
بين اسم الجمع واسم الجنس هو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية
لا خصوص لجنسيته بالمفردات بل قد يكون في الجمع ايضا لا معنى لان المراد في الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في
في النكرة ان الجنس والطبيعي مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى لو اراد جماعة الرجال
مفهوم كلي على ذلك بصور جميع صور المتعددة فيصدق لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين
وهو يشمل الثلاثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد يقال ويراد به الواحد الغير المعين وهو جماعة واحدة كما في النكرة الا
في المفرد وقد يقال للمعنى الكلي ويراد به الماهية من غير ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء
وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذ اراد جنس الجمع وقد يراد به
الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء
والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فلما لم يكون الجملة صفة المستضعفين بل وقد يثنى رجالا
وقد يجمع كرجالات ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري فيها جميع ما ذكر فيها لان العهد الذهني
بين كل واحد من الجموع ... وهو مفهوم جماعة من الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم
اثنان من الرجال ... من الاثنينيات بخلاف الجمع فانه يصدق على افراد اثنين من الرجال
ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق
فالجنسية يعرض الجمع كما ان الجمعية يعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان
الجمع المعرف بلام الجنس قد يسقط عنه اعتبار الجمعية ويتبع ارادة الجنس في تجويز ارادة الواحد الى ما ... 136

الى منه وانما يظهر ثمرة الخلاف عن تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بخواص النبي مثل
جواز الجمع على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف لكنه مجاز لان الجمع حقيقة في
الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في العموم ... فلان ركب الخيل مجاز ونحو فلان يلبسوا الثياب
وقد قطع واحد منهم مع ان الجمع للعموم فيصح القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون
ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس قد يكون لارادة الواحد مجاز بالنسبة الى ...
ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل ان يكون الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر
وقد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى
لواحقها فاعلم ان الموضوع النوعي اي حصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر المجازات
المجازات فيتحصل الكلام هنا ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين او غيرهما الينا حقيقة
مجازا او لهما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلاقة فقد يكون وضع المجازي ايضا نوعيا باعتبار
الفهم والتركيب فمعنى تعريف الماهية وتعينها بسبب لحوق اللام ... كونه معنى حقيقيا للمفرد
المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني والخارجي او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في
المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه الحق وارد به الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك ادخل
فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي
هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام القرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو من افراد
نوع الجنس ويستفاد من القرينة على ارادة فرد معين او غير معين بحيث ... ذلك في العهد الخارجي ايضا بناء
على الفرق ... من تعريف الجنس ... فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا ... لو
اسم الجنس هو الماهية لا بشرط ... باعتبار الوحدة الغير المعينة ... التعريف ... عنه وارادة
الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والنكرة وفي الاستغراق ... المقام ... في مثل الموضوع لكل
لم يتم في الاستغراق ... واقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح الحمل على الافراد ... الحقيقة
المعرف بلام الجنس هو الماهية الموجودة من ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة
فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لان التورية عن ملاحظة الافراد ... ملاحظة ...

كما يقال هذا رجل لا امراة و هو حقيقة جزما لما يجب عنه بنظير ما مر بالاية في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين ثم ان
الوضع نوعي فيكون للكلام من حيث انه لفظ المشترك موضوع لكل من المعنيين وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى
اخر منه غير حد اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة وان كان قد لا يستلزم المجاز في كلامه حقا وكذلك هذا رجل
فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كالظاهر انه مفهوم
المعرف فقولك زيد انسان رجل نظير قولك زيد رجل وذلك يدل على الحمل على المال و لان معناه ان زيد فرد من الطبيعة المعينة
منها انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف
بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلابد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر
والاول مرجوح والظاهر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس من اي غيره المتبادر في تعريف الجنس في غير الحقيقة في العهد
او الاستغراق للاصل الثابت وضع بل لانية التركيبية او نقول يشترك اللام لفظا في افادة كل واحد منها
وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما ذكرنا اجمالا علم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا
من القرينة يجمع مطلقا للمفرد للابحر في انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعمال
الاستغراق فلعله وضع جديد للانية التركيبية وسنحقق في اثناء الكلام ايضا العلام في النكرة وانه حقيقة
في نحو قولنا رجل جاءني لا امراة وجاءني رجل وخبر برجل ونحو ذلك انها حقيقة وانها مجاز اذا لم يشترك منها لفظا او حقق
دليل النكرة في الى اخر القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة كل واحد من الجنس لا اشتراكه مما هو معنى النكرة المصطلحة
المجهولة قسما للاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة
المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر لكونه كليا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد
مقصورا على وجهين لا ابد من معرفتهما وفهما لتعرف انها حقيقة وانها مجاز امر منهما حمل الكلي على الفرد مريدا مثل اطلق
زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في معناه الكلي الذي زيد احد افراده
وتوضيحه نوع التكلم لا التكبير لا يقتضي الا الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فلزم ان
يكون الكلي متحدا مع زيد لا ما نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاد الموضوع في الوجود لا يقتضي كونهما موجودا
واحدا والا بطل قولهم الاعم يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فان اتحاد زيد والانسان موجود
بوجود واحد ولا يمكن ان يوجد الانسان مع عمرو والفرض بوجود واحد وهكذا وكذا زيد كونهما موجودا واحدا فلا

فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مال قولهم ان الانسان محمول على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا
لا غير الانسان وغيره كونهما موجودا واحدا وهذا الوجه يستعمل الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على الوجه وح
فلا مجازية اللفظ بل المجاز انما هو بالاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا القبيل قولنا زيد الانسان معرفا با
اللام ولم يستند مجازي فلا ولا يخرج هذا من الحمل الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد
مقصورا على ما تقدم مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فقد يكون ما لو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في الكل فيما المراد كون
المراد جاءني رجل هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا او يكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع
وهذا معنى قولهم ان اطلاق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز ولو اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة
لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس قابل
للقليل والكثير المتساوي لشمول مخلعه هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن
التي في نحو الصور وانما يراد فلم توجد التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر
التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرها ففي قولنا جاءني رجل اريد به معنى في الخارج
عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومتساو في ظرف التحليل جاءني شخص متصف بانه رجل فيستلزم ذلك التشبه
التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية هو قولنا هو رجل المتعارف في الكلام فيه هو الكلام
في زيد انسان كما مر ولا مجازية في الاطلاق ولا في نسبة كما بيناه ولو اريد جاءني شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز
في اللفظ الظاهر الاطلاق فان الحيث التي رجل لا غير مثلا معنى مجاز اللفظ المركب من رجل فان قلت
ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فنقول
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحد المتعارف وهو لا يجامع تحقق الرجل في غير هذا الشخص الفرد انما هو
اللفظ المشترك والفرد مع قيد الخصوصية والحق على المفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والشخص
استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فتامل وتلك لا غيره هذا المقام فمن هذا الكلام يتبين غرضهم
عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان المعتبر في الكلية المستعملة فيما وضع له المستفاد في ظرف التحليل للحمل الا انه فاذا اذا سمعنا
للكل ورد مع لفظ الاستعمال في الحاد واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا المجاز وتميز بين الكل اما وما قيل لنا بهذا الا ان فلا ريب
لنا بعد الحد والعلم بالمجاز انه هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بعلاقة في هذا وذلك بعنوان الحمل الا انه لا الحكم

المستعارة فان اسد انما قولنا رايت اسدا يرمي ليس الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد خصوصا فهو مستعمل في الرجل الشجاع
الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على ان حمل المستعارة اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع
تميز لزيد شبه من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية وحمل لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث
انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ الاسد في هذا التركيب مجاز من حيث ارادة الرجل الشجاع وحقيقة من
حيث الاطلاق على فرد منه فاطلاق الاسد على زيد له حيثيتان احديهما مجاز وهو الاطلاق عليه من حيث انه رجل
شجاع والاخرى حقيقة وهو الاطلاق عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع
ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المستعارة للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع
حمله واما فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن الحمل الحقيقي
عليه لا لتقييد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فان كان من باب
الحمل الذاتي فهو حقيقة لكونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل
المستعمل فيه واذا عرفت هذا فاعلم ان هذا لا يختص بالطريق الذي ذكر بل غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث
الذي هو المعنى الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء فيكون النبات غيثا لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي
بل هو هو نعم لما اريد من النبات الاول الذي رعي فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد من باب حمل المستعار
ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد
اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص من حيث الكلية في الفرد لكان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد
بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لكونهما موجودا واحدا ويعبر بالاخر اطلاق العام على الفرد باعتبار الحصة
الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد به الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار
القيد فلا يكون فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد آخر لكن مع انه تحقق الخصوصية موارد متعددة
فرد زيد وبكان مصداقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو بمعنى آخر هو الحمل الكلي
لا بهذا المعنى والمراد من الحمل المتعارفة حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل
المعنى الحقيقي والمجازي على بعضهما من الحاصل وجميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية
معناه او عام كون العام منحصرا في الخاص وعقلا المعرفة مساعد عن الى ان قول الاكل لذلك فان ارادة الخصوصية منها ١٤٠

الخصوصية منها لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت انه فان ثبت ما ذكرت غير هذا الخصوصية ليس هذا
المعنى الكلي الحقيقي والخصوصية منه مشتملا على صحة استعماله في الخصوصيات المتعددة فلا منافاة في المعنى المجازي
فظهر للمتامل قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غيره الخ وعلى هذا فدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي في حقيقة الرجل
الرجل خرج من هذا المراد وذلك لان اللام لكونها للاشارة متعلق بالدخول لما اتصافها لتسلم الحمل الذاتي لكان تقرير
الحقيقة او الحمل المتعارف في العهد الخارجي واما ما كان فلفظ الدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة
في الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع ان العموم في كون اللفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا او لفظ الكلي هو مدخول
اللام فلا بد من خلية في تحقيق هذا الا الحاق اللام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كون العهد الخارجي فيتعين المفهوم
واما اذا اشير الى التعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخول اللام نفس الطبيعة المهملة حتى يتم ان المعرف المحلى باللام الجنس اذا استعمل
في ارادة فرد ما وقوله المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد
حقيقة ولا ريب ان لفظ المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المعينة الذهنية المراد بها ملاحظة الافراد عموما وخصوصا بدل الطلاقه
وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت لكن الماهية المعرفة لا تعم ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها
قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجودها في الافراد ولو لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا ملازمة بين اللام في دلالة اللفظ
على فرد غير اللام [illegible] فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كما مدخول اللام لا المعرف باللام الا انه
لا يمنع وجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعرفة في كل
ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة ورخصة اشتمال الماهية حال ملاحظة الافراد ولم يثبت من الواضع
كما هو المشهور في اكثر من الحقائق في محل المادة ايضا فهو عم للماهية حال عدم ملاحظة الافراد ولا نقول
ان استعمالها على هذا الوجه الخ مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من حيث الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه
لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما [illegible] مع الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما
لا مفهوم فرد ما والمعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مفهوم باذكرنا ٢ وهو مفهوم فرد ما
لان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها ان كان
الى جنسه لذلك الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا يشتبه ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة
المطلقة ولا وجود له في فرد ما في الخارج فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض

طلب [illegible]

فان قلت هذا التعيين يرد على قولك حينئذ [illegible] فانه ان اريد به الماهية بشرط الحضور فهو فرد ما [illegible] فهو فرد ما علم فيه
انها حقيقة ولم النقض بما ليس فيه قلت كونه حقيقة غير [illegible] لارادة النكرة المؤولة في مقابل اسم الجنس وله وضع [illegible] التركيب مع القرينة
ونقص معناه فرد ما وهو [illegible] الكلي [illegible] في المفرد فالحكم منه فرد ما من الرجال لا الطبيعة الرجل الحاصلة في ضمن
فرد ما فان الاتيان بالحقيقة يتوقف على الاتيان بمطلق فرد وهو متحقق في اي فرد متعين الى المخاطب فلو اردت من قولك جئني برجل حضور
بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز [illegible] بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالقصور [illegible] الى الطبيعة الموجودة
بعض [illegible] فرد ما [illegible] فان اريد به النكرة فهو بعينه مثل هذا [illegible] لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل [illegible]
هو [illegible] فرد ما لا [illegible] فردا ما موجهة [illegible] وان اريد اسم الجنس [illegible] حقيقة [illegible] على الطبيعة الموجودة [illegible]
كله [illegible] انهم [illegible] عن حقيقة الجنس وهو اولى بالاجمال والعلم [illegible] المطلق واريد الفرد
[illegible] فان قولنا هذا الرجل [illegible]
المعهود [illegible] الماهية الموجودة في الفرد [illegible] المراد [illegible] هذا الكلام [illegible] يكون مجازا [illegible]
[illegible] حقيقة [illegible] والكلام [illegible] بالطبائع [illegible]
[illegible] من جنس [illegible] او حرمة [illegible] البيع حلال والربوا حرام [illegible]
كذا [illegible] الماهية [illegible]
[illegible] بالطبع [illegible] الماهية [illegible] الفرد [illegible] موضوعة [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] قول القائل [illegible] دون [illegible] الفرد [illegible]
وجوب [illegible] فرد ما مطلوبا بالتبع [illegible] المعرف بلام الجنس [illegible] اللفظ فرد ما مطلقا [illegible] المعهود الذهني [illegible] اللفظ
[illegible] فرد [illegible] المعرف باللام [illegible] فرد ما [illegible]
فرد ما [illegible] المطول [illegible] المعرف بلام الحقيقة [illegible] الافراد [illegible] الذهن [illegible]
الواحد الحقيقة [illegible] المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة [illegible] الذهن [illegible] فرد [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] الكلي الطبيعي [illegible] ما ذكره [illegible] موضع [illegible]
المطلق على الفرد الموجود [illegible] الحقيقة موجودة فيه [illegible] اسم الجنس المعرف باللام انما
[illegible] الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة [illegible]

١٤٢

[illegible] علم الجنس كاسامة واما [illegible] غير معينة وهو [illegible] الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل [illegible]
[illegible] النكرة [illegible] فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس [illegible]
[illegible] حقيقة [illegible] قلت [illegible] حقيقة [illegible]
هذا [illegible] ما ذكره هناك [illegible] الاسد [illegible] الحيوان المفترس [illegible]
كالمعهود [illegible] استعمال [illegible] حقيقة [illegible]
على [illegible] استعمال العام في الخاص حقيقة [illegible]
[illegible] لكنه [illegible] على زيد [illegible] قال [illegible]
التعريف باللام [illegible] الحقيقة وهذا الكلام [illegible] المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما [illegible] حقيقة [illegible]
انه يقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما من الطبيعة [illegible] فرد ما فهو مجاز [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible] ما قال [illegible] ائمة الفن [illegible] الالفاظ [illegible]
[illegible] الاطلاق [illegible] الفرد [illegible]
[illegible] الجنس [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] تعريف الجنس [illegible] المقام [illegible] فرد ما [illegible]
بالتبع [illegible] حقيقة [illegible] الموضوع له وهو الجنس فهو الوفاق [illegible]
[illegible] الاطلاق على الفرد [illegible] الاطلاق [illegible] الاطلاق يطلق على غير ما هو [illegible]
[illegible] الاستعمال [illegible] ما ذكرنا من الدلالة التبعية [illegible]
الذهني [illegible] فكيف يكون الحقيقي المقام على ما ذكره [illegible]
[illegible] الافراد [illegible] حقيقة [illegible]
[illegible] مجاز [illegible] حقيقة [illegible] اللفظ في غير ما وضع له [illegible] الفرد [illegible]
وكذا [illegible] الفرد [illegible] في بيان [illegible] حقيقة [illegible]
[illegible] حقيقة [illegible] المجاز [illegible]
فهو [illegible] المشترك [illegible] ذلك [illegible] المجاز [illegible] استعمال ما هو موضوع

للكلية في الفرد مجازاً وما رد بعض من ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية الحكم فانه لا يخلو عن اشكال في اطلاق ذلك
لان صيغة افعل مستعملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له خاص واما بالنسبة الى الهيئة فهي
متضمنة لمعنى في اصله استعمال الفعل الى المتكلم من حيث الطلب واتيانه بمادة الى التي الى من حيث قيام المخاطب ومدلولها
منه ووضعها بالنسبة اليها وضع جزئي ولم يوضع بالوجوب والندب او الرجحان بل النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم ضعيف اذا
الموضوع له كلما من الجزئيات على التحقيق ووضع حرفي فاذا استعمل الصيغة في المواد انما هي مستعملة في نفسها فيلزم
لدلالتها من قبيل استعمال العام في الفرد من استعمال اللفظ الموضوع لمعنى عام في الجزئيات انما هي في تلك الجزئيات
فلما ... خاص في كل متكلم فاعتبر ... الفعل الكلي في طلب خاص نفس الموضوع له للتعيين واستعمال الصيغة فيها
... اذا قال العبد من اعمراد فالمرقال الله ... وهكذا اطلق منها مستعمل فيما وضع له فكذلك الاخبار التي
كيفية الطارية للنسبة فيها لموافقة الوجوب والندب او الطلب الراجح الغير راجح انما هي نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك
استعمال ... كان من ... على الوجوب المذكور الى فيها القول الذي قلنا بان ... موضوعة لجزئيات الطلب ...
... ذلك المفهوم ... بين الوضع وجعل انه للاخطة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص للافادة
الايجاب مثلاً ان يقول زيد للعبد اضرب كذا هو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا الطلب الراجح ولا فرق للمستدل في المقام ان اراد
ان اللفظ معنى الوضع هو الطلب الراجح ... ملاحظة الوجوب والاستحباب في الفعل عن وجه الرجحان كيفية ويكون لوازمه
في الكيفيات التي ... الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون ... الى ان هذا ممكن بالنظر الى الطلب فان ...
المكلفون ... الامر عن احدها فلا يخفى ان الافراد ... بتشخص وتميز بتميز المتكلمين والتي تطبيق ...
الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب او الندب فيكون مجازاً وان اراد ان القدر المشترك
المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين ... لم يستدل ... انه حقيقة فيها على المختار
في الموضوع ... لعدم ... بعض المستدل ارادة ذلك نعم لو فرض في استعمال الصيغة في القدر المشترك
بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الى ... ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما فلا يكون
مجاز ... هذا الوقت ... الوجوب فقط او الندب فقط ... فعليك بالتأمل في موارد اطلاق الصيغ
وتميز ... ولا تختلط عليك الامر هذا ... وانما ... مراد ... مستقيم قانون مقتضى ما
ذكرنا في التقرير في الجمع او ... يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كما للمفرد بالنسبة الى الافراد فان

فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق فلا بد ان يراد منه استغراق جميع الجموع التي يصدق عليها مدخوله فيكون
عمومه بحسب الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز
صحته اذا لم يجيء رجل او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا انضما الى غيرهما تحقق جاؤا او بعضهم بغير اليقين
جمعاً آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد بثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافيه خروج واحد
او اثنين فلا يصح جاءني جمع الرجال باعتبار كل فرد فرد منه واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرار
في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بعينها ومع غيرها من الاربعة والخمسة فما فوقها
فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون من اجزاء الجمع المستغرق وما عداه من
الجماعات مندرجة فيه ايضا فيعتبر كل واحد واحد منها ايضا ولهذا كان تكرار ايضا ولذلك ترى الائمة يفرقون
الجمع المستغرق اما بالكل فرد فرد واما بالجميع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم
فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك ففيه ان الحزب والامة قد اعتبرت منفردة ولم يعتبر
فيه التداخل المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم على الامة وهكذا في الامة فالحكم انه والتصاري امة دل
المجوس امة ولما كان الحكم يتحقق على كل واحد من اصناف المجوس انه ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل ووجه
انه لو اريد بالتكرار الذي يحكم بالكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مرارا متعددة فهو باطل جزما
وان اريد انه لا يلزم تعدد الحكم ثانيا بل نفس الامر مراراً متعددة بحسب تعدد اللفظ مع انه لا يمكن فهو ايضا
ممنوع ولو اريد انه لا يعتبر لدخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا نقص علمه انه يجوز ان يشترط المتكلم عدم اعتبار
الجماعات واجزائها كما لا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية اعتبارا
بالنسبة الى الكل واما من الجموع مع بقائه على حالة الاصلية من اعتبار الجمعية وذلك انه ايضا يفيد عموم الافراد
ضمنا واما اعتبار النسبة الى الجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على ان
اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت به الكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول
اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا الفرق في ذلك بما ذكرنا من جواز
ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا المجموعي ... منه من الحقيقة المجموعية
فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية عليه وجعل ذلك سببا لجواز الذي كان يقتضيه الاول

المقررة في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكذلك فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في
غيره مجازا او الاصل الاتفاق ظاهرا والمتبادر وجواز الاستثناء مطردا الا انه لا يعد جواز الاستثناء لاحتمال ارادة
العموم فيكون وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لا انا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى اللفظ
مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء كالاكثر واما دلالة
جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين وعن فروع المسائل في الوادر
للفقراء والفقراء البلد فان كان المحصور غير صرف الجمع جميع الكل ان دل الا فيصرف الى ثلثة منها عند الدليل القائم
قرينة على عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقد ذهب بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقه تقسيمهم الجنس المعرف
الى اقسام … القول كونه حقيقة في الجمع لكن لا على سبيل الاشتراك اللفظي بل من باب استعمال الكلي في الافراد
كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فقد ذهب انه حقيقة في الاستغراق
ولعله يدعى وضع الالة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر وعدم … الا مع قرينة
العهد والاستغراق ولان الدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام موضوع للتعريف
والتعيين لا غير فيدل عن الزيادة فعليه الاثبات وقال في العهد لا يرجع الى اعتبار الخصوصية للافراد في كل وهم
من اللازم والدخول والخصوصية النوعية اما حاصلة في انواع الالة باحتمال في خصوصيات التراكيب فلا بد من
اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال الخصوصية النوعية اي حاصلة في انواع الالة باحتمال ارادة المتكلم بالنسبة
الى الكل مساوية فلا يجري مثل الوهم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط
والاصل الحقيقة لا ثبت الحقيقة الاية التركيبية فلا دلالة التمسك بالتبادر ثم يمكن الاستدلال بكذا
في مقابل من يعرف يكفي بتوقف الجنس … لها اما متوقفا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الى ما يثبت
… كونه حقيقة فيه الفاقي والاصل عدم غيره والتبادر من الاشتراك وتبع الكلام … كونه حقيقة في الاستغراق
ويستدلون … عدم اطراد الاستثناء مع انه لا يقع في المعرف في كل موضع ولو لم توجد فيها
قرينة ارادة خلاف العموم … الا … او اكرم الرجل الا الفقهاء واما العهد لا
بجواز … وترتب … جواز … ضعيف … عدم امكان الكل جميع الا … وترتب
جميع … قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد … العام لعدم مراعاته للمناسبة اللفظية

واحتجوا ايضا بحكاية بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب بمنعه بانه لا يدل على العموم لان
مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه بانه ما عرفت لم يخرج عموم الجمع النفي افرادي وبقوله تعالى ان
الانسان لفي خسر وفيه ان … بل على كون اللفظ للعموم افراد والاستثناء فيه حتى يجب تحمل اللفظ للعموم وغيره على السوية
لا يطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في
الجواب عن الاول … فان … بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر صحة الاستعمال ما تمت
في الجواب عن الوجهين … انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام في انه هل
في دلالته على العموم مطلقا بحيث … في غيره المحال مجازا … عموم المورد … والدليل لا يثبت الا
افادة العموم في الجملة وهو غير المتنازع فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على الاطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت
بطلانه ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذا الحكم
اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع
انما يتغير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها … بل الطبايع … متعلقا للاحكام … والقبح ونحوه مما لا يمكن
ان يقال … اما … بالافراد وفيه انا نقول متعلقها انما الطبايع بشرط … لا يكون … الا ممكن
التكليف بها او امكن المكلف من الاتيان في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها … ولا فرق في
تعلق الامر به او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها ثم بعد الامتثال بالفرد من الاوامر يسقط التكليف وذلك يستلزم
عدم التجزي والاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها اما في مثل احل الله البيع فلا يسقط الحل والجواز بمجرد
ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع … في استفادة العموم اذا وقع المفرد
المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد فلا بد من كون مرادا بالفرض ولا فائدة في
ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فيتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك
اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترنا
وباعتبار الحكمة على المختار الا في … تمهيد القواعد وان حمل كون ال العهد وكونها
نوعه كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة … اليه ومن فروعها ما لو حلف

لا في شرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث بشربها اذ حلف لا يأكل الطبيخ فان المفهوم منه
بالاسم هو الخبز وهذا الاسم حقيقة لكون الاخر متعهدا عند الاطلاق فالحمل عليه لا يقيد اذ معها الى الفعل ايكل
الموز لا يحنث باكل الاسم وبالجملة فيه كلام في ان لو كان الاطلاق عليه متعهدا في عرفه حتى يتبادر الا الفرد الغالب
خلافه كلاف اسباب فانه على الجنس اقول ان العهد الا عارف على ما بينا في المراد حقيقة في الجنس والى اصالة الحقيقة يقتضي ارادتهم
الا ارادة الماهية تعول الى اصالة البراءة لا يقتضي العهد على المعهود مطلقا اذ قد يقتضي الحمل على الجنس او العموم
فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا التكلف بتحصيل المعهود
لو فرض حصول غير المعهود مثل المقابس وامثلة في كلام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة
في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذا العهد فيه انما هو في شرب الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضي الحمل
على المعهود طاقة الثاني الاخر بين وقد يقتضي الحمل على العموم لم فيما يقتضي الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس لو اريد به ما يلازم العموم
لا حققناه ولو اريد به ما يشمل المعهود الذهني فلا يتم ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتشكيك ولو حمل على العهد في كلامه
على الاعم من الذهني وبعض العهد لا يتم لان اصالة البراءة قد يقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب جعله وان تعلقه قرينة
الى هذا الكلام مع انه لا يقتضي ما ذكره الاصوليون التطبيق في غير المعهود لعدم العلم بارادته منه لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد والاولى
لو لم يحقق في موضع اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود فيراد الارادة والجزئي الارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالفرد الاخر
تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره ومع يرد عليه انه لو لم يكتف الجنس لارادة وجوده في ضمن فرد ما كان فالعهود
غير معلوم المراد فيما لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما سبق فلذلك وجه لكن متوقع عليه الانظار الاكثر وما قول ولا
تعدد فيه فرينة التيقن بانه لو ارادة حصل العلم بسبب تعقبه انه هو المراد والظن فيكون ذلك قرينة معينة
لاحد المعهود المشتركة في الذي ترجح جانب لارادة المعاني الاخر ولذا يحسب ذلك التمسك مقتضي اصالة البراءة ولا ارادة
التقدم والمعهودية بجواز ارادة المعهود المتقدم فهو ليس الا لاجل المقام فلا بد للاحتمال في تحقيقها الاحتمال بسبب ارادة كلم من المعاني
المعاني المشتركة وجود مقتضي جواز ارادة المعاني في المشترك لا يرجح ارادة كلا الاخر ثم ما ظهر لي ما ليس المقام وخلط الكلام
في هذا المرام هو ما تقارب عليهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة فيستند الى الافراد الشائعة متهوة وحمل الالف
واللام ثانيا الى العهد المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ
يرشد الى ارادة المذكور سابقا في المعهود الذكري والمتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة

المتعارفة فلما كان العهد فرجحه ذلك فجعل هذا الكون المتقدم قرينة معينة للارادة الا ان وبرد عليه ح ما ذكره فالذي
لان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور وانما يرفع الاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين المتعارف
ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو للانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق والانصراف الا الى الافراد
الشائعة فلتقدم الكلام في انصراف المطلق الى الافراد الشائعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على تبادر
الحقيقة العرفية او اللغوية او تقدم العرف وثبات الحقيقة العرفية دونه خوط الفعل ولذلك للفظ في الافراد
المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمطلق فيه اذ ارادة الافراد الشائعة لم يكن المراد بالكلام الا هو الحقيقة العرفية
او اللغوية هو تقدم العرف وثبات الحقيقة العرفية دونه خوط الفعل ولذلك لم يعتبر ذلك علم الافراد النادرة في
الوقوع ويجري الحكم في جميع الافراد والنادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية
للفظ في المعنى المتعارف مع بقاء المعنى الحقيقي فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد ولكن يكون استعماله
في احد المعنيين اشهر كما في المعنى بالنسبة الى الاخر والمشهور بين اهل المحاورة وحصل هناك مجاز مشهور
غلب الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه
لمعارضته الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشائعة لما كان متحقق الحصول على اي
تقدير فيتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك باعتبار
بل لدخوله في اللفظ على اي التقديرين او القدر المتيقن فنقول لما كان العهد الذي جعله باعتبار الكلام مع مدخلية المعهود
لا مدخلية له في اللام الا لكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظ لما هو ما ذكرنا سابقا
الالف واللام في ذلك الكثير لا فادته جوهر اللفظ ذلك في معنى الكلام في تعميم المقام حيث ستعرف العهد الذكري

قانون المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ بافادته العموم نظرا الى الحكمة واعلم ان الجمع المنكر
مشترك على جميع معانيه اجمع والاضافة فانه قابل للاحاد الجماعات في مراتب الجمع ولا دلالة على الجميع بخصوصه كما لا دلالة
اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلاثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام
لا يدل على الخاص ثم اقل المراتب معلوم المراد جزما والا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ بين على
القلة والكثرة فاذا صدر من الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة
على غيره لئلا يلزم الاغراء الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقائقه فكان اولى

وجب في الاول بان الاقل معلوم معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو الاجمال في الحكمة
وفي الثاني يمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره في لزوم ا
المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو محمول على التحقيق المتوقف في الاجمال حتى يظهر الامر
اقول في التحقيق ان تعليق الحكم على الجمع المنكر مقصور على صور الاول الاخبار عنه مثل جاءني رجال وله علي دراهم
والثانية الحكم عليه بشيء مثل اهل البيت جاءوا الثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل وآت الفقير حلة متعلقا بالامور
مثل اعط ثلث ما مات حيا فلانا او علماء اذا ضحيتم في ايام وحجتم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد في الاخبار سوى دفع حال
المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه ولا يجوز بان تحقق ذلك الفعل من قائل معاني عند المتكلم غير متعين
عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا
ويتعين في الحمل اقل الكثرة وفي الاثم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يستعمله في المثالين
الاولين بعنوان الجزم هو مجرد ثلث رجال وثبوت ثلث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد
بيان الحكم للبليغ فلابد من معرفة الشيء باعتبار الصفة الخاصة بها او باليتها فلا ينافي الجواب المذكور فيها
على الاقل بناء على الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال الى الصورة الاولى فيكون الاجمال في تعيين
المبيع لا في تعيين النوع بل لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المفهوم بالذات في هذا المثال
كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص المبيع كتعيين الرجل فيحتاج في ا
المثال المذكور الا الى الذكر والتعيين وهو خلاف المفروض لان المفروض ان المقصود في مثله بيان الحكم شخص المبيع
وخصوصية حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم وما ذكرنا ظهر لك ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا كان
عدم المنافاة لكنه يحمل اللفظ على القدر المتيقن مع ان له فحرى ذلك في حكم المفرد المعرف اللام فلا وجه لحمله
على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يرى الكلام المستدل والمجيب على التعين في الصور الاطلاق الا لارادة
حلة يتبع غير متعين في قوله احل الله البيع لا يحتمل لما اراد حكمه فهلا يخالف الكلام في مطلق الجمع المنكر
واما الصورتان الاخريان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة
يقتضي الحمل على العموم ولكن ينتفي بارادة الاقل بحسب العدد والقيم ولو اريد الاتيان به مع عدم قصد
التعيين عند المتكلم فلا يمتنع لا الحمل على العموم مثلا ولا يحصل الامتثال بالاقل كما مثال العجز الطبيعة
بيان ان رجل يكون فلك فالحق فيه اذ كان الكر رجل لصدق عليه انه رجل فلك كل رجال الصدق

يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يعقل الا كون الاكثر رجحن
فالاقل متيقن المراد فالعدول في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام الكليم او المعين
عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا يمكن يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة
وعلى الثاني يكتفى بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة
الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين لا يتدبر لا يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظاهر
في الصورة الاولى ان المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى
الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الا ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او يتوقف البيان
لو كان له اجمال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة يقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة
والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم ذلك الحكمة واكثر
في اكثر الخطابات اتحاد وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر في ان الاقل متيقن الارادة
والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في اجزاء الطبيعة لا ينتج منه شك في عدم وجوب
الازيد من الاقل الا اذا وقول القائل اعط زيدا دراهما على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة
لا سيما الجمع من باب جاء رجل من اقصى المدينة بل في اجزاء ثلثة دراهم ولا ينتج منه شك في لزوم وجوب
الازيد ثم ان الظاهر ان المراد بالجملة الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا
من حيث انه هو احد معانيها فعلى هذا البحث متفرع على عموم الافرادي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك
او التاويل في الصورة الجميع ثانيا ومنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع
احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل
اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة ويكون هذا الفرد مستحقا جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا
ان القول بان الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل هو مذهب الجبائي انتهى فان حمله على
الجمع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يستلزم جميع معانيه فالقدح في ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة
الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لا يستعمل في غيره كما هو افادة قانون انتهى لان الاقل بالحق
عبر الجمع حقيقة لم نره وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقه على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف

بجز انكون او حقيقة

ولا فرق في ذلك بين المنكر والمعرف ثم ان الظاهر استغراق جمع الكثرة وان ما جمع القلة فموضوع للمتكلم العشرة لم يوضع
لتبيين المطلوب لما تبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك صحة التمييز في التثنية
والجمع علامات وامارات غير الالف والنون في التثنية والواو والنون وغير ذلك في الجمع احتج القائل بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس اذ الاية للاجماع على حجب الام من الثلث الى السدس في الحق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في
الاستعمال الحقيقة وفيه لان الاجماع انما هو الدال على المطلوب لا الاية سلمنا لكنه يفهم القرينة لا مفردا او مطلقا
الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بهما لما
مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما سبق وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه لان المراد
حصول فضيلة الجماعة بما ورد في الخبر لان المرء وحده اذا لم يكن مع غيره بقي منفردا لان بيان اللغات
ليس من شانه عليه السلام فالمعنى بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه
بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه لان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلاثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا
لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظاهر انها ايضا محل نزاع والذي هو خارج عن محل النزاع
هو ما وقع من هذه مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا
في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا
اذا وقعت بعد لا التي لنفي الجنس وذلك فيما كانت صادقة على الكثير والقليل كشيء وفيما كانت
ملازمة للنفي كاحد وديار ومدخولة من ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني
ففيما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي
الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان
يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية لما توهم لانه لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال
ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الوحدة
العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه وعلى الغير المعينة ظاهر في العموم
فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل
عدد زوجا فليس هذا لسلب عن كل فرد وهو خارج عن محل النزاع ظاهرا والظاهر انه لا فرق بين

بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك ولان الحكم في الجمع والتثنية ايضا لا تخلف فيها فقولك لا رجال في الدار
ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع ولذا قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى
في الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد لما مر والنكرة
فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة
من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما قال المولى ان ولدت ذكرا فله الف
ولو ولدت الانثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين
في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة
من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى ولا دلالة لعموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل
على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او كونه في موقع الامتنان عند بعضهم واما لو كانت في الامر
نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة والاختيار وقد ذكر
من الاطلاق وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه
ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم
بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كالماء وهذا ان
الوقوع في موقع الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم ليس من جهة دلالة اللفظ
الوضعي بل هو مستنبط من الخارج وذلك كما بنينا على الافراد المتبادرة لانه لا ينافي مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج
الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بمقتضى الوضع فانها تشمل الافراد النادرة والاطلاق كلام
يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول النادر كما اشير في تمهيد القواعد وليس ببعيد والدليل التفرقة
بين العموم والمطلق على النادرة المعتبرة في المطلقات فيحمل على الافراد الشائعة ويتعدى في العمومات الى الافراد النادرة
ايضا ان لم يكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه فيحتمل القول به استلزام تعليق الحكم
على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها
فينصرف الى الوجود الغالب فتامل ولا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الكلام متعلقا بالطبيعة كما اشرنا سابقا
انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط الكثرة

المستغرقة وهذا التحليل غير خفاء فان المطلق على ما عرفوا في بابه هو الحصة من الحقيقة جنسها وشيوعها افراد
المنتشرة وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هي الماهية
بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشيوع المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال ان المطلق هو الدال على الواحد
لا بعينه وانت خبير بان ذلك بناء على ما ذكروه في تعريف المطلق والقائم على التمثيل بمثل اعتق رقبة
ويمكن توجيه ما ذكره في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد بالمطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية
بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد بالبيع في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الحروب بعانه اوده في مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد
في كفارة واحدة لكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي استلزم ذلك ان تدرجي يحصل فلا يقيد ما تعدد
الواحد مستندا الا انه بمقتضى الافراد لانه لا يقتضى الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري وسلم ان
اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادة من اللفظ بل استفيد من خارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذ تصور لها
قيود وشرائط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد لا غير
ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالرقبة في قوله اعتق مع قطع النظر عن التنوين من حيث هي
للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والسواد والبياض كما
مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وضرورته مدخول الامر في هذا الكلام تتقيد بارادة فرد ما منه وهذا
يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلق ومن حيث الشرط بالنسبة الى سائر
القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيد ان الطبيعة بقي الطبيعة مطلقة بالنسبة الى سائر
القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فيمكن توجيه كلام بعضهم
في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعتبر
ذكره باعتبار ملاحظة الوحدة المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع
وهو من المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين فخروج فرد منه
غير مضر الا انه يعتبر منضما الى واحد من فردي الاثنينات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في
النكرة المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع

واغتنم بدل

واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم المجموعي
الافرادي كما اشبناه انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يبعد تفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية
في المفرد نص في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يستعمل بعض الافراد كما في
لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه او سكتنا عنه الحقيقة والمفرد نص واما في مثل ليس
رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا ظاهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة
والغير المعينة وفي الجمع احتمالات نفي العموم كالمفرد باعتبار الجنس ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات
ونفي الجميع واثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فاللام فيه واضح قائم
نقله الاحتمالات في المفرد وكثرتها في الجمع ما بلغه مثال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايضا **قانون** ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من
المحققين وقال انه من كلام الشافعي رضي الله عنه وزاد عنه كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات
الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تنافي
بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد وفاقا لبعضهم ما كان جوابا عن سؤال كمن عرف الثانية وتفصيل
فيها انما هو قضية وقعت على حال محتملة لان تقع على وجوه مختلفة واما غيرها على التقدير وتوجيهها كما في الاول
فاما ان يعلم ان المسؤول يعلم بالحال على النحو الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم
او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حيث علم وقوع في نفس الامر واما
الثاني فان كان له واقعة ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على
العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت احوال الظاهر انصراف الجواب الى
الحق التزكي لتعليم نظم الاحكام والاستدلال وهذا انما علم عدم العلم واما فيما لم يعلم فهو الظاهر
لا فيما علم عدم العلم فان عدم المعصومين الف عادة وكل حادث مسبوق بالعدم الا ان ما تيقنا ولا يجوز نقض اليقين
الا بيقين مثله لكن هاهنا ان الاخبار الصحيحة دلت على ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة وما لا شك فيه وهو ما
قضت به الادلة والعلم جملة من ثبوت بعض العلوم لهم يقينا فيقضى عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا لا يكون
الا بالقرينة الحالية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد

من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنهما فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بخلافه
وما يتركز القضية الجزئية متيقنة الحصول وانه بهذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين بالشك
انما هو بالشك الحاصل من اليقين الآخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين
بالشك فصار النقض في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك ههنا من جهة هذا القضية بل وكذلك الشك مع علم
العلم بهذا القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك في اليقين عام في الحديث يشمل جميع الافراد واما
ثالثا فلان الحصول المستحيل وجوده في الخارج بدون وجود العلة علة وان كان العلة نفس الشك والوهم
فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انا السبب غير شي يقيني فان
نبين ذلك لا يوجد مورد من رواية كما لا يخفى ثم يمكن توجيه كلام الفاضل بان من الاشياء ما هو معلوم الحكم وما منها
ما هو غير معلوم وقد اختلط فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب اجراء الحكم بكونه من غير المعلوم من اصل
استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك تمام اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية اصلا و
عدمها ما هو معلوم الحكم وهو فيما نحن فيه مم اذ لا نعلم في زمرة ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلم المعصوم
واما الثاني وهو السؤال عن الحكم التبع بعد صدور الجواب على العموم لمن لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون
المقام مقتضيا للابهام فلعل السؤال اراد الحكم بالنسبة الى البعض الآخر او ترك بيانه لاجل حاجة وقت ما مع
خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحكم
على العموم واما الثانية فهو اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهة الفعل كما لو اخذه ما الا من بدء مسلم
ومات او لم يعلم كما اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج
او نقل حكم في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق
سؤال وهذه مما يقولون انها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانه محتملة لاقتصاره في المادة المخصوصة
فيصير غير محمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله عم في جواب الاعرابي كفر حيث
سأله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجي في باب القياس
ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول ان امرأة سألت عنه عن الحج عن امها فقد ماتت فقال نعم ولم يقل
هل اوصت ام لا والثانية حديث ابي بكر لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبي عم زادك
الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكر

شك

ابي بكر قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة   الموروف من مذهب الاصحاب لكن ما في مع الخطاب
المشافهة من قبيل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب
بل الظاهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف في ذهب الاكثرون الى العموم والشمول
والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة بشبهة
عن توهم تقدم الكلام النفسي وحمل الكلام التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان الخطاب
التكليف طلب والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المكلف حينئذ
فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المكلف فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع
انه لا معنى له لا يندفع الزام حدوث التكليف لانتفاء الكل في الاول بانتفاء جزئه فيكون الطلب حادثا
وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم ولم يتأت الصبي والمجنون فالمعدوم
اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ
موضوعة للخطاب في كلام العرب الواقع والتبادر ومحجة يطلب الخطاب على ما طلبه المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم
فالاول اراد الحقيقة ولا يجوز العدول عنها الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه وعلى ثبوت
القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة الطلب من المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح
اذا كان على سبيل الطلب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب منه على سبيل التعليق قلت اولا لان الطلب
التعليقي ايضا لا محصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع
الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب
عنهم بالفعل بانيان المكلف اذا وجد وان ذلك ليس من قبيل ان يقول زيد تفعلان كذا وثانيا
على تقدير تسليم جواز ذلك ان المراد التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين و
امرهم بتبليغهم ذلك اما ثم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات
ان اريد التعليق وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير
جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما قيل في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط وهي
مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصل له دخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ

في المعنى الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدي الشرائط فقط كما حققناه
سابقا والتعليق لا يقبح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الوجوب المشروط فلا بعد
فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد
للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى
يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط
لاصل الخطابات او ثبت من دليل خارج فيلزم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات
المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل النظر والمخاطبة واما ان في فقد ولزوم
الموضوع انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول صلى الله عليه وآله مشافها لا الكتابة لا يثبت
الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة
والمراسلة بعينه الى الغائب فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب لمن لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد
فلذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة يصل الكتاب اليه لا وجه له لان المكاتبة
والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لا انها لا يقبح الا لمن يوجه الخطاب اذا اريد منه الطلب الحقيقي والذي يكون
المراد من المكاتبة الشفاهي هو العمل على ما يشتمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان
احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنعت الخطابات لو علمت المجاز
فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا
يصيرون مكلفين بهذه الاحكام ثم اخبر رسوله خلفاءه وهكذا والذي يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم
محذور القبح هو الخطابات الواردة في خطاب المعدوم لا ان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى
ادعائهم الاجماع على الاشتراك في التكليف اما لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة
ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك
الذي فيها التواتر من غير والا فان قلت لو قلنا بجواز شمولها للمعدومين كان المعنى اخبار الموجودين
بان المعدومين مكلفون وذلك يعرفه اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة قلنا بعدم
شمولها لهم او قلنا بالاشتراك لا دليل الا مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة
للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في الخطاب المتعلق بالموجود والمعدوم او عدم

او عدم شمول الله وثبوت الاشتراك من الخارج قلت تظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بالم
ولا ارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يفهموا فهم
المخاطب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص
الخطاب بالحاضرين فيجب على الناظرين التفحص والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بمعونة
الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل ومنها اصل عدم السقط والتحريف في علائم القرينة الى البنية الدالة على
خلاف الظاهر واحتمال ذلك ربما وبذكر منها ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرائع
والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجميع هو الذي يكون من صنف واحد فوجوب صلاة الجمعة مثلا على الحاضرين
مع كونهم يصلون خلف النبي ص او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلاف فهم
في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب
للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الآية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين
لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في
الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يحده قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية
كونهم في عصر النبي ص وانهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت في ذلك قائم
الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه الملاحظة والتفاوت فما يهدم اساس الشريعة والاحكام كما لا
يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره
في القول المراد وعلى القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الآية ويستدل به على ابطال الاشتراط
ان وجه عدم التقييد بالآية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الآية مورد الخطاب
وهو حصول الشرط يومئذ فالوجه الثابت اليهم مطلق بالنظر اليه وشرط نعم لو كان الخطاب شاملا
للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الآية في رفع الاشتراط للزوم القبح بارادة المطلق وارادة المشروط
ولكن فيه ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم
ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم الاشتراك المتفق فيها والقول بالاشتراك بدون
شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المعلوم لبيان او وجودي وهو ما به الاشتراك بينهما الا يمكن

تعيره بان المراد لان الواقعين بين شركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفا متحدا او
ما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع
بالخصوص في كل فرع وجهه مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومشروط بالنسبة الى الفاقد
ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الفاقد الشرط لصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا
كما لو فقد الواجد ولو ابدا في زمان الحضور وقد يتعذر الشرط فغيبان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من جهة
زمان الحضور وان ذلك صار بسبب اختلاف الصنف فلو فرض ان النبي صلعم اسر جماعة من المسلمين
بغتة في ايدي الكفار واذا هابهم الى حد يكون من دون تحصنه ابا جم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب
عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان في هذا اليوم او نائبه الخاص فلا ريب
انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة فال الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط
وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط في عدمه وجود احتمال المدخلية كونهم لا فرق بين
القول لشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط في مدركين لخدمة
النبي صلعم ومصلين خلفه من باب الشرط كما ترى اذ احتمال ذلك عاد الاجماع لم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه
وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الوقتين ثم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع
وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للاشتراط
على المثبت باطلاق الاية فيمكنه ح الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين فيكفي للخطاب في الاطلاق بالنسبة
اليهم لعلمه لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب
مع الغائبين ايضا لكان وجوبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له شرط وارادة خلافه فالمستدل باطلاق
الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما هو
ادعاه لا اثبات الاشتراط لكون ذلك الخطاب بالحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فرجع الثمرة الى
فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين ايضا يجب ان يحملوا على مقتضى ظاهر
الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن الا مع الحاضرين فاحتمل مراد من ذكر هذه الثمرة
توهم اشتراط اتحاد الصنف لعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه

انه لا نزاع في ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول صلعم ومع كل
من هو منصوب له بوجود المنصوب فيهم المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من
الاجماع هو ذلك واما المعدومين الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم في حكم العموم ل
بشمول الخطاب للمعدومين على القول به حيث الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق
الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للاجماع من
وجوب الصلوة هو ما دام وجدوا للصلوة خلف النبي صلعم او منصوبه فاذا افتقد هؤلاء المشافهون
ذلك المنصب لمسافرتهم او منع عنهم عن ذلك مثل فوت النبي صلعم او غير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم
ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا تم القول بشمول الخطاب للمعدومين بوجوب الصلوة
على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يتم القول باختصاص الخطاب بالموجودين وجوبها على الفاقدين
منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات
التعليق بالغائبين والحاضرين وح حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين
فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض الشك في ذلك توهم ثمرة تعميم
الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على التقدير محتمل رجوع الى الثمرة الاولى
فثمرة نفي اشتراط الاذن المعدوم انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين
نعم لو العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا لان
الخطاب لما كان بالمعدومين فالمتيقن فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم
فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه مغاير لتساوي العموم والخصوص فيختلف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت
موادها وقد عرفت فيه التخلف وعدم الاشتراك فان صحت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين فرع الفاقدين
منهم بالدليل فان الدليل لو كان هو فقدان الشرط فيجامع كان فيه وان كان شيء اخر
فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضي دون الثاني فكون الاصل الثابتة اقل لان المفروض
عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين وضعف المعدوم في جنب الموجود
يندفع هذه المحرازة ايضح الملاحظة بان رسول المعدومين هو رسول الى فرق بالضرورة ولا معنى لارادة

الا بتبليغ الخطاب وباصح المعاني حجب الاعصار بهذه الخطابات من بعد من الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك
اجماع منهم والرابع ان الاول منع المقدمة الثانية لم لا يريد شمولها على سبيل الحقيقة وعدم لزوم الخطاب
لو اريد بالنسبة الى الموجودين باعتبار المعدومين بعنوان التكليف عليهم المقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد
من الحاضرين ومشاركة الرسول معهم في الخطاب انه يريد بهم ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم على غيرهم بهذه الخطابات
متوقفة على شمول لا ثبات اصل الحكم فيما يحصل الحكم لو اختلف فيه تعدد جهات اصل الحكم في الجملة بغيرهم من غير شمولها
عنده من شرائط الحكم مع الحضور في الكلام او بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في النصوص كثير غاية الكثرة الا ترى ان
المتيامنين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا ادعوه ورد احدهما على الاخر برواية تدل على مذهبه
في نجس الاول وكالرواية الدالة على ان الطهارة اذا وصل الغدرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به والمقابل
بالنسبة والرواية الدالة على عدم تنجس الغدير بموت ... لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد الخاص
خاص في الشبيه الغدرة الدم والبول لا عدم جواز التوضي وعدم الرشح وكذا لا يشمل الجر وغيرها في التي
ولا القربة وغيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الاخر انما يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتضاد
او غير ذلك وذلك دليل لانهما مسلمان ان عدم الفرق بين افراد الماء النجسة وافراد المياه اجماعي والى هنا في
الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه النظاير يندفع استبعاد بعض المتاخرين
من عدم ذكر مستند الاشتراك يعني الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو المعتمد وادعائه ان الظهور لم يثبت بحيث
تعلمه كل احد من الخصوم فما تكلم البداية بعباده مع ان جماعة منهم ادعى ان الشركة في الحكم بديهي معلوم من الضرورة
من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فمن تتبع الفروع والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى
تواترها البيضاوي في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في
حكم الآية اه ... الدليل الخ انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الخطابات المشروطة
كالجهاد في الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان العادل ونائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو
فرض فقد الموجودين الشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما ... تقريبا
وقد نقل ... في رواية ابي عمير الزهري في الجهاد لان حكم الله في الاولين والآخرين
وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والآخرون ايضا في منع الحوادث شركاء

شركاء والفرائض عليهم واحدة تسئل الآخرون عن اداء الفرائض كما تسئل عنه الاولون الخ
ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل
وافعلي ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم ويحتج بعضهم بالروايات
الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة ... والتعدد ... ما ورد في ان كثيرا منها نزلت
في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ويدفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في
الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به ... التبليغ في
الخطاب ظاهرا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ... الامر بقوله لبيك بعد قوله يا ايها الذين آمنوا
ولا ينبغي الامر بالاكذب بعد قراءته فبأي آلاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب
معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه
بعد قوله يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وكذلك احتجاجهم بمثل قوله في الآية الثانية
مع ان غير المكذبين مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون ذلك وكذلك احتجاجهم بمثل قوله تعالى
لانذركم به ومن بلغ لعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك قوله فليبلغ الشاهد الغائب
على خلاف مراده ادل وهنا كلمات واهية وهذه الاستدلالات مستحقة لان لا يلتفت بالذكر منها الاستدلال
بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الايصاء بل هو نص على انه لا ...
والاشكال كما في الامثال ... وقد يقال ان تلك الخطابات مخصوصة بالحاضرين ولكن قيام الكتاب
والمبلغون واحدا بعد واحد مقام تكلم الله بها ... الا الموجه الى من كان الكتابة ... استمر من
ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف ... فيلزم المكتوب اليه ينتقل من الوجه الكتبي الى الوجه اللفظي
ومنه ... من حيث هو قاري متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع وفيه ...
مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمن بالنسبة الى اهله وكما ان
في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء المنتسبين فكذلك في الازمنة المتاخرة
لا يتحقق المخاطبة من الله لانقطاعه وهذا ... الازمان اول الدعوى فلم ... الا تبليغ نفس الحكم ...
... قوله من حيث هو قاري متكلم ثم متكلم ... حال للخطاب المتقدم لا انه في طرف ... الخطاب ... بينهما ان
قبل نزول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجهين انهم كانوا غائبين عن مجلس الوحي لا ان المخاطبة

عن آية نقيا او لا تتفاوت متفاوت الادلة ونظر بعضهم عدم شمول الخطاب لقوله ناظرا لا تفاوت حوال
الآخرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب باشتغال قوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا اشتغلوا فذكر
ذلك الآخر التعجيل بالقراءة خلف الامام فلعل مجلس الوحي كان قرينة للارادة وذلك كانت خافية عن الغائبين
فما فهمهم بذلك مع ارادة الآتي قبيح فلا يبعد القول بشركهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس
ببعيد على اي التقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل هذا التكليف لعدم فهم الخطاب والركون هو مفهوم ونظرا لوهم
فما تقدم   ان الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي ومثال ذلك لا يشمل بعضهما غير الذي طلب بها وانما ثبت
ركه بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك في ذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس لكن الاجماع على ا
لاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما اختص الله بهما بعينها فاحكام الحيض والنفاس ونحوها بالمرأة واحكام حينونة
الحيض وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجل واما الاحكام المختلفة بينهما فنقول ان الاصل فيها الاشتراك الا ما خرج بالدليل
وقيل بالعكس والاول اظهر واثبات الجهر في الصلاة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل نسب الى الرجل وكذا استحباب
وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو مستفاد من الاخبار روا الادلة و
دعوى الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد ولا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من
الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وظهور دعوى الاجماع مثل العموم الذي هو معتبر للاشتراك الدليل وهو المستفاد
من تتبع كلام الفقهاء وصرح بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في ح س ويب الى انه في بحث كاشتة الخمر
والمحقق الاردبيلي في اوائل كتاب الحدود في ح ود وايضا [illegible] الالفاظ المختصة باحد الفريقين غير الرجال
والنساء مثل [illegible] باللفظين المختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم لشمولهما ومثل المؤمنات والمسلمات
يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنزول اللغة وفهم العرف واتضح الفهم
بالاستعمال كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز
ويؤيده آية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي صلعم بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما
لا يعم غيرهم   في بيان مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على
قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ونحو ذلك كتخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة لاجزائهما والتخصيص
قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمام لاغيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية
والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله تعالى الله خالق كل شيء والمراد

غير ذاته وغير افعال العباد واما اللفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
واختلفوا في منتهى التخصيص اي الحكم والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد
على سبيل التعظيم ولا بغير الجمع الذي يقرب من مدلول العام كونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة
كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة
الى الجواز حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان لا بد في صيغ الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد
وقيل ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد كقوله علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها
وان كان بالمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بالمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم
بني تميم الطوال وان كانوا طوالا او للتي لم يغسلوا فقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى ما سبق بلك
العمومات مع ثلثة والكثير اثنان وهذا من اعظم الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة
كما اشرنا وان كان التخصيص بالمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي
قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية توقيفية على التوقيف ولم يثبت جواز
الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر
التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام العرفية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد
الخفية الفردية في العام والقوانين النحوية الاوضح جمع ترجح جوازا في نظر المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما
تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز توجب العموم في الجواز غفلة
عما حققناه في اوائل الكتاب وفي اوائل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة المراده غير معلوم بالنسبة
الى جميع الاصناف في جميع انواع العلائق وسنبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون
على ذلك بقبح قول القائل اكلت رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم
استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك فرجع الى ما ذكرنا من عدم ثبوت النقل عن العرب لا محض القراءة
والمنافرة الموجبتين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد انه
استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت
نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزه

لا الواحد بامور ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من
بعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض
بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل فاقربيته على ان
اقربية الاكثر تقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي بعض الاجوبة لا
وجميع الاعتراضات نظرا ما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كلا يخفى لا بيان
جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما تمشيه هذا اذا علم التخصيص في الجملة فتردد الا
بين التخصيصات المختلفة لكن التمسك بمثال ما ذكر لا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه من الاكثر
بعض المذكورات فيه الضعف مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمعروف ان المشركين فانه واحد منهم مجوسي
واباقون اهل الكتاب فورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوسي وورد نهي آخر بعد ذلك ان تقتل اهل
الكتاب وفرضنا تساوي النهيين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على
النهي الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني وللمتمسك ان يجيب بانه لا يتعين ح لدخول الاول
في الاكثر فان المجوس ليس في مقابلة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المجمل المخصص بالمجمل مثل اقتلوا
المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بعد الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد
من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد فائدة كلية تنفع
للاصوليين في جميع الموارد وكيف كان فالدليل لما ذكر فيما كان بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما
يثبت فيما حصل من الاستغراء جوازا كما جنيا والمراد بضبط الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو
المستحق المكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعالى اولو الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو
غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلة هذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل
مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص والعموم والخصوص وهو في الكل من حيث الكل
الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل
بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي يثبت من استقراء كلام اهل اللسان الرخصة في جواز استعمال العام
في الاخص انما هو الاستعمال في الجميع مجازا لا لعلاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل

الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط
بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو ساري في الجميع ففيه ان افراد العام ليست
اجزاء له فان مداره لكل فرد لا لمجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما
يثبت الرخصة فيه فيما لم يكن الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه
ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا واما فرضنا عن صور الانتفاء الواحد واتفاق الفقهاء
على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز انتهاء الجمع الى
الواحد لو قيل فيه ايضا لا يلزم منه ان يكون بسبب العلاقة الجزئية لان المثنيات متغيرة والمعتبر هو علاقة العموم
والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة
هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود وكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة ولكن
الكلام في الاعداد التي مميزها في الغالب المفرد فان معناها الجمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست
من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو في العام والذي المنحصص ان صاحب المعالم اجاب
بعض الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثيرة
يقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص كون
ذلك من جملة العلائق من باب الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان واظهر
ان كونه علاقة اتفاقي وغاية ما في الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق التفتازاني في شرح التلخيص حيث
نسبه الى القدماء فهو لفظي لتغيير العبارات حتى ان الطرازي والاطناب بعضهم ردها الى ثمانين وبعضهم
الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وذلك اختلاف في اللفظ والا فلا فائدة لا حصار في القول الضعيف
حجة واهية اخرى منها قوله تعالى انا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب
ذكر العام وارادة الخاص فانه لاجتماع جميع الصفات الكمالات كانه في كل واحد منهم صفة
الى فطنة صار بمنزلة العام اولان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيقولون
التكلم وصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
والمراد نعيم بن مسعود بالاتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام
بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجنس وفيه اشكال لان الناس اسم جمع والطلاقه على

في الواحد على سبيل التعهد بغير وصح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ابن عمر فلا وجه لرده والصواب
في الجواب ان يقال ان ذلك ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج
لميعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك عليه وعلى
الصغار والاحجام عن الحرب يكون سببا لجراة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب
على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود وشرط له عشرة من الابل على ان يثبطهم
عن الحرب فجاء نعيم بن مسعود وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه
لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجنده تكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة
عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات في كثير المعرف باللام ابهام لا لمهابة
في الاتحاد ومنها انه علم بالفرق تاخر اللغة حجة قول الحبر ويرتب ... ويراد به اقل القليل مما
يتناوله الاثار والخبر وفيه انا قد حققنا في باب المعرف باللام انه حقيقة في الجنس ومجاز في غيره ولا قرينة
قايمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا رجل ... عندي
لا ... رجل ... للنكرة الموصوفة قد قربا بينهما فلك للعهد الذهني لصادق لها في المعنى ويحتمل
ان يكون المراد به المعهود الذهني سواء قلنا بان ترك المعرف باللام بين معاني الاربعة ويتعين ذلك بالقرينة
او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعماله في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن
الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز الا انه ليس من باب استعمال العام المنطقي في
الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزه الى الثلثة والاثنين بما
قيل في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع وضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان
العام ان كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من
ذكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لم يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وحجة التفصيل
مع جوابه تظهر بالتامل فيما ذكر   اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا
اقوال وقبل الخوض في البحث لا بد من تمهيد مقدمات   ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة
ليس افادة معانيها بالاستعمال لاستفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع غير
ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم

فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الالفاظ
الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها للعالم وما معنى قولهم الوضع
تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة هو غاية للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك
قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معناه هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع له
ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت
لها تلك الالفاظ فيجمع الفاهمون بين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور
المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل تفهيم المعنى المركب
ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ و
تركيب بعضها مع بعض فلا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا
عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد هو مدلول اللفظ
ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد وفق القانون الوضع
من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد في ان يقال ان المراد من الدلالة في قولهم هو الدلالة على ارادة اللافظ
ويتضح عدم المنافاة بانه الوضع ... في المشترك يدل الا على معنى واحد لان الواضع
لم يثبت الا لمعنى واحد وتقدم تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم
من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى بعينه لاجل تصور المعنى منه قلت
انه حاصل في المشترك اذ التصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة
الاكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل التصور المعنى يحصل عند
تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من غير الارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول
ان تصور معنى المشترك ليس على تصور ما عين له اللفظ بل يحصل من تصوره اذ الواضع قد عين
اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ
في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع
اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا المسئلة في اوايل الكتاب وتبصر ...

ما ذكرنا نظر العلامة المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالة الى قيد الحيثية ولا بأس ان نشير
اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث اعلم ان العلامة الحلي ره في شرح منطق التجريد لما اورد
الاشكال المذكور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين
لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع
يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الاولى
عليه ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم
قال ولقد اوردت عليه قدس سره هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار
الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى
واحد لا غير وفيه نظر انتهى وقال ما ذكره ذلك المحقق لما نقل عنه المعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ
لما كانت وضعية كانت متعلقة بالارادة والقصد ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ اذا اطلق
واريد منه معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا والمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين
لا يراد به المعنى الآخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان
لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد وذلك المعنى ان كان تمام
الموضوع له فمطابقة وان كان جزئه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة
لما كان مقتضاه ان يكون جاريا على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع
عليه يجب ارادة ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه
الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الذي استعماله حال الانفراد فلم يوجد مادة ما يتوهم استعمال
المشترك في معنييه حتى يقال انه اجتمع مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاستعمل
اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع فصورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل ح لكون
الجزء المفهوم معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين
ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء واما تجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل
على ما قد تبيناه لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع ح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان

فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء ضمن الكل فتضمن
وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من احد المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام
ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو المعنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا
كما يتوهم وكذا في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له لم يوضع على حدة فهو مطابقة جزما فعلى
ما قررناه التحقيق فاللفظ اما تام في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في
الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية اي ما هو في ضمن الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة على
هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي
هي في ضمنها وهو احد معنيي المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه
بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا يتحقق كل واحد من التضمن والالتزام بالآخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما
للآخر او بالعكس فان صدق كل منهما على الآخر يستلزم جواز ارادة كل واحدة من المطابقتين ايضا
فلنفصل الكلام لتنقيح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق
على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها
حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له
وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو
معنى الدلالة التضمنية يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له
بوضع آخر لو اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا في هو البنا رستاق مسمى بالكراز
مشتمل على قرى كثيرة احدها يسمى بالكراز فاذا اطلق الكراز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك
القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها
ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم يكن مخالفا
لقانون الوضع لاحتاج ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انها جزء احد
المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الآخر فهو مطابقي قوله واذا اطلق على
الجزء كان دلالته عليه مطابقة اه قلنا لا نم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له كي

هو الدلالة التضمنية اذا المراد بها دلالته على في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزئه وهو مم لما ذكرنا وما ذكرنا نظير الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة للارادة اللفظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر وبما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة تضمنا بطابقية اخرى بالنظر للا وضع الاخر وفي قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال من دون تعدد على توجيه اخرى لما نقله عنه الناقل المعني في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا ظهر لك كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده وعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الدلالة الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده امتناع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل الزامه انه يلزم ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر انفا اذ مطلق الدلالة لا تتوقف عنده على الارادة ومنها مثل ما قيل اذ بعد تسليم عدم وروده ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذلك المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع ح للاريب انه ح مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمنهج انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط المستقيم

اذا تقرر ذلك فالتعداد لنا كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها والا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ

من تلك الالفاظ المفردة موضوعة لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى البعض في ذهن السامع ومن حصلت المفردة مع نسب بعضها الى البعض حصل العلم بمعاني المركبة للارادة انه اقول في تحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى معانيها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معانيها التي صح فيها تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف تركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتأخير موضوع للافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا ما هو في وضع المفردات

الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني مثل له على عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما يعتذر لذلك بان قولهم هذا لك انما هو لاجل مطابقته لاهل العربية لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد لا تفيده بلفظه التعقاد القول بالتوحيد شرعا نظرا الى ان النبي صلى الله عليه وآله كان يقبل ذلك من اهل البادية والغير المطلعين على الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبل منهم واستدل الحنفية بقوله صلى لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى والجواب انه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمنافاة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بالطهور او المستثنى منه لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطلوب هنا نفي الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي

ثم لما ان الصحة ممنوعة كما هو مقتضى الشرط المتبوع فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الظهور وان جامع جميع
الكمالات المذكورة للقتل لا لا سار شروط الصحة حتى لو فرض انتفاء جهة الصحة في الظهور فيصير سببا
للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في الدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبا
الجملة فهذا النوع من التركيب ظ فيما ذكرناه وهو على ما جعلناه حقيقة في الاستثناء المتصل اعني عدم الظهور
ولكن بالاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خبر من الكثرة وقد اخترنا الحقيقة فيما ادعيناه ما لتبادر
فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل البعض بقوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه استثناء منقطع اذ المراد اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل الا
الا خطاء او المراد الرخصة فيما يحتمل الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا او قتله او حربيا
بسبب اختلاطه معهم ولا تحصر الخطاء فيما لو لم يكن قصد فيه حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة
واختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه متناقضا بحسب الظ فقيل ان المراد بالعشرة في قولنا
له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة الى الآخر
فليس في الكلام الا استثناء واحد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم الحاجب
في المختصر على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان
مجموع عشرة الا ثلثة اسم للسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الا
خيرين ولا رابع واما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي كما هو مذهب
الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ان لا يثبت في ذمته من قال ليس له علي شيء الا خمسة
شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء فهي في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون
الاستثناء من الاثبات النفي نفيا والنفي فلو اشير الى عشرة مجتمعة بشخصه وقيل خذ هذه العشرة الا
ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المعروف انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة
بل المراد اخراجها عنها بالحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمعروف انه لا حكم
الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا اكثر عما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن
ذلك على ما اخترت قلت ان ظننك غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالمبدا فاعلم
فانك اذا اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي

الى الآخر

لحكم

الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك
كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد القاء الحكم عن المخرج منه او جهل كونه داخلا في حكم ما
المجموع ثم علم فاخرج واثبت خبرا بان امثال ذلك لا يتصور في كلام الله وهنا في الاحكام الشرعية
والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس من ذلك في شيء فان قلت فعلى هذا فيكون الاية
الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الا
ستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الاية الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج
الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض في التخصيص
وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالثابت ولكن يؤديه بلفظ الاثبات ويلاحظ النكتة ثم جيء بلفظ دال
على الاخراج للتوضيح على ارادة الثابت وتظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد
وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا ترمي فلا يريب احد في ان المراد ما لا حقيقة هو فيه هو
الرجل الشجاع والعدول عما هو ظ المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة
من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى
والمراد به غيرها هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد
النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر فانا او متعسر فلا بد
ان يجعله مقابله شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء
وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة اذ ليس اسم آخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود
في الاعداد لو والعدو وانغ الاعداد لو من الاسم لا ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة
كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما
وهو ان عقد هذا الالف مما يقرب به لمثل الكثرة والمقام مقام بيان طول المكث وامكال
ان يقتضي ارادة التحقيق اللائق بالعلام به وادلاله الذي هو محط نظر الا صوله هو اسناد
الحكم للباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة الارادة و
ان لم يكن اخراج في نفس الامر وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ان
ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد ثم تسند اليه فنافى

بالاستثناء للاخراج عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد
بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به
ما ذكرناه فهو والا فغلط تركب النسبة المستفادة من الكلام لينفك ويحمل بعضها متعلقا للاخراج
وبعضها متعلق الاعتقاد مع انه لا ينافي ح على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا و
بالعكس كما لا يخفى على المتامل وحيث حققنا ظهر لك انه لا وجه للايرادات التي اوردها على مذهب
المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اريدت من الجارية
نصفها كلها والتسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد با
النصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا وعن ان ضمير نصفها عايد الى الجارية
بكمالها قطعا وان المراد الا نصفها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان ا
المراد بالجارية مع انحصار الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد الاخراج
الانفهام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج
اذا كان من ظاهر المراد بنفس الامر فعلى ما حققنا فالضمير البعض لا بظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام
ونظيره مما ذكر الجواب عن ساير الايرادات التي لم نذكرها النص ان هذا القول الذي
كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص
المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى البعض
بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز بالتجوز للفظ من معنى لا يعلم الا بعد ا
الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في
معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم [illegible] الاغراء
بالجهل مشترك [illegible] اقول كما ينافي الاجماع [illegible] بطلون هذا القول في المخصص المتصل [illegible]
لبطلون ذلك بطريق الاولى [illegible] ان مخالفة هذا القول لزوم اللغو في ارادة ا
الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه [illegible] غلط فانا قد بينا لك في [illegible]
الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب في الاحكام
المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده

ولا اسناده الى شيء سواه كان اسنادا تاما او ناقصا فالقائل بارادته فان قلت ذكر العام
وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر عنه قلت
انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لا يحمل عليه هذا الكلام مثل ان يقال كل انسان كاتب
او غير كاتب اين هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اكرامهم الا زيد [illegible]
الباقية فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ح ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي
هو محط انظار ارباب البلاغة في اداء المعاني وايرادها ما تم انما هو بعد تتبع اللفظ [illegible] ثم [illegible] اعتبار
رائهم في البلاغة تم فيما اخترناه [illegible] من جعل الاسناد او الاستثناء [illegible] ثم [illegible] القرينة [illegible] التي
ذكرناه وغيرها وحاصل الكلام [illegible] المرام ان علينا متابعة الوضع او رخصته في نوع المجاز والذي يفهم
من اللفظ كون لفظ العام مورد الاسناد [illegible] كون مفهومه مورد الاسناد [illegible] في الكلام اسناد [illegible] يتعلق
بالباقية فلا [illegible] التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص [illegible]
المقام وبه اخرج الكلام العموم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة [illegible] ان ههنا مفهومين احدهما
عشرة موصوفة بانها اخرج عنها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا
عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه
الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل بمعنى انه يعبر عنه بلا تجوز
ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين [illegible] القولين وطريق الرد
على ما ذكره التفتازاني ان القول الثالث مبني على [illegible] مفردات الابنية التركيبية فالدال على المعاني المفردات
مستقلة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند الثاني حقيقة فيه هذا
وقد ظهر لك مما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات
في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مخالف لوضع الاستثناء
والمتبادر من الاخراج وغير ذلك ايضا واما القول الثاني [illegible] معنى كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه
موضوعا له بوضع على حدة [illegible] خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ
يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها

مع عدم دلالته فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة
لها ومثل نصف سبعة واربع وثلث ثمانية عشرة وهكذا فيرد عليه انه ايضا يستلزم لخلاف التحقيق من
كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج
الثلثة وتبادر منه كما حرره العضدي وهو غير مستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى و
نزل مع السطور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة كما فهمه العضدي ايضا يستلزم
دخلا الحكم فليس هناك نفي واثبات ح حتى يجيز بان جميع ذلك خروج عن الظاهر وفي الفهم عن
العرف والعادة واستهجانه للكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تفصيلا للاتمام
الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيتم على الحكم الوارد على جميع
المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز الاستثناء الاكثر والمساوي
فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثر على ان جواز الاكثر دون المساوي بطريق
الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم
منهم واحدا واختار المحقق في الجواز ان لا يبقى الكثرة لا ما يقبح استثناءه عادة مثل ان يقال له علي
مائة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه لزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل
من الاخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من
العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وهما قررناه وحررناه في وجه
الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه ثم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء
الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر وهو ان نقول الاية الاولى مع قوله تعالى وما اكثر
الناس ولو حرصت بمؤمنين يقرر بشكل بيانه ان الغاوين المتبوعون للشيطان فان كان
اكثر الناس غير مؤمنين بحكم الاية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوين اكثر الناس ورد بان المراد
من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج

المراد

فلا اخراج ايضا لكن لانم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة فهم
وحينئذ يلزم المنقطع مجازا ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمد قول القائل له عشرة
الا ثوبا على قيمة الثوب كون الاضافة للتشريف ممنوع وقد صرح المفسرون بان المراد من العباد
بنو ادم اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزم بواحد ولولا صحته لحكموا بالغاء
الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من
اطعمته وجه الاستدلال واضح اقول لا يخفى ان في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا
في المحل عنه عن مواهب الكريم المتعال ولكنه لا ينفع لما يرد من ابتنائه على الاوهام وهو انهم ذكروا الاختلاف
في هذه المسئلة واشتد القول بوجوب بقاء الاكثر لا شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الا الاكثر
المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل دون الكلام في المبحث السابق كان فيما
كان المخصص منفصلا او متصلا في هذا المبحث فهذا اشارة نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل
ثمة بين الاقوال فان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان
في التخصيص قلت مع انه بناء نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون
الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم هم القائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء
قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا المعنى يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر
وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في
المقامين وما تحقيق الحال الذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا اعتمادا على الارتباط بهذه الادلة وا
التحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما حررناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف
على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع المعاني شخصية ووضع المجاز نوعية
وتزيدك هنا ان الحقيقة والمجاز يوصفان المركبات كما يوصفان المفردات ووضع المركبات
قاطبة نوعية حقيقة كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للعقد المستفاد من تتبع كلام
العرب وجعلته فالاستثناء مثلا تركيب وضع لو وضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع
كل واحد من افرادها يتوقف في المعاني المفردة والعقد الذي يستفاد من ارجعته في ذلك

التنوع انما هو المتبع نظير ما بيناه في العلايق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز
فعلم انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لا من التبادر
وبالعكس وبهذا او القدر الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة انما هو لزوم الاخراج في متعدد في الجملة واما
انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا وان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من
اقامة الدليل واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل
والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظايره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة
كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل كونه حقيقة
فيه والمخصص لا يعلم الا بحضوره ما هو ذلك مطلق الاستعمال في فنقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل
وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما حصل فهم من العرب بعنوان الوضع الحقيقي وعدم ثبوت بل العدم
لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوك مثل ما لو كان اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد
المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة المشابهة او ادعاء القلة فيه لتمام لنوع التجوز وان كان كثيرا
وكون ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انا لا نستبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة
ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القايل له على عشرة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا
لا لانه الملقة وقلته بل المتلفظ بل لما لم مانهم من الاستعمال نعم قد يقال ذلك في موضع السخرية والتمليح وكذلك
له على عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف وثلثا ومما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في موقع النسيان
غالبا القلة وان الغالب الوقوع في الاستثناء البداي كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل
وليس ذلك الا لطبيعته الاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه
سابقا من لزوم بقا جمع قريب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة
وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو خلط نظر الاصول ما والاصل انه لم يثبت كون
الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كي
بيناه آنفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المزبورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن
دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان لفظ العام قابل للاضافة كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده

افراده اكثر من ساير الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف
يعني افراد صنف خاص من حيث انها افراد وذلك لان في لفظ الاية استثناء صنف من الاصناف
من جميع الافراد واكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد
بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر
من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرنا ان المقصود الاصلي
لغة تقو لما كان هو الهداية والارشاد وجعل الغاوين في جانب مما ليس من افعال النوع الاصلي كالمسائل التي
لا يعتني به وفي ابليس لعنه الله بالعكس من ذلك انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق الاصناف
فيه فيكون واحدا من الآيتين استثناء الاقل من الاكثر ويوضح ما بينا انك لو فرضت انك اضفت جماعة
من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاءني
الاصناف الا الظرفاء فيمكن توجيهه بما ذكرنا لا ان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا
وعمروا وبكرا وخالدا الى اخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني ان اتفاقهم على الزام الواحد لاجل
اتفاقهم على صحة الاستثناء وكونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على
ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان الخصوصية ولو كان اللفظ غلطا او لفظ مجازي
ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد ولاجل انضمام
المعنى منه بمعونة المقام او لسبب البخشية بالاستثناء مع قرينة واضحة للحكم باشتغال الذمة
بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان قولهم على عشرة الا تسعة بالرفع للحكم باشتغال الذمة بالعشرة
لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو يجب فيه فهذا باول الكلام وترك اخره
ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع
لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه
على مطلبهم هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد
من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون
كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا

مختلفون في التقرير فلابد ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل يستعمل في
معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان
الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا ففي المجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة
والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان المجموع
التركيبي حقيقة في ارادة الباقي وبكونها في معناه من التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه
حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظ
متصل او منفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب انه لو كان حقيقة
في الباقي لكان في الكل لزم الاشتراك لانه المفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد له ١٨١
به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال
عند الحكم اكرم من بني تميم من قامت صفتهم انهم الطوال سواء عممتهم الطوال او خص بعضهم و
لذلك لا يقول اما القصار منهم فلا تكرمهم فيرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم
بني تميم الا الجهال او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غاية الامر في جميع الافراد في الاول وعلى جميع الاحوال
في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد منهم بشرط اتصافهم بالعلم وثبت خبر بان ذلك
كله تكلفات باردة وتجشم حمل الالفاظ التركيبية على خلاف وضعها مع استلزامه التجوز في بعض المفردات فقط
الصواب اولى من حمل العام اللفظ على المعنى المجازي ولا ريب ان الالفاظ المفردة مغايرة للالفاظ المفردة
وكل منهما موضوع لمعنى ودال عليه ولما رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت سبعا شجاعا لا اثر للمفرد
للحقيقي اتحاد ما لك بان هذه التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارادة
الا تميم بني تميم فهو اظهر قوله تعالى فذلك مثل الارنب الا لاصقا وانما كونه اكرم بني تميم فهو ابلغ
فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص انما يتعلق بالمستثنى الى بني تميم لا الى الاكرام المستفاد من الاطلاق
وكذلك ان دخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم ولهذا المثال التخصيص بالغاية اكرم الناس الا ان يفسقوا
او يجهلوا او غرائب تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ
مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرأت بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد

ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج المخصوص من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز وقد ظهر ان الدليل فيظهر
ضعف ما قد بيناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المتصلة كما اشار ابن الحاجب القول فيه عن بعضهم
وقد حققناه ثمة فظهر مما بيناه انه لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة
في الباقي ومقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منهما حقيقة ولا مجازا
فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي هو ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير وان الباقي
يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد ان تناوله حقيقة ثبوت
التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المتنوعة عنها وان اراد تناوله بعنوان
الحقيقة المصطلحة فممنوع لان ذلك للاستغراق التخصيص او الموصوف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله الجميع
لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لان الدلالة التضمنية
جزء الموضوع للجميع وان الدلالة التضمنية ليست نفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء
البيان وجعلوا من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الكل ليس بجزء للعام بل المعنى
دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون
قيد الافراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام وعدمه حتى يقال انه لا
ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان
الكل التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي
ما حققناه من دلالة العام على ارادة دلالة تامة وما ذكرنا فيظهر انه لا معنى للتمسك بالاستقصاء باد
لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب لانه كان تابعا للمدلول
الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما ثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير
الموضوع والجواب عن الثاني بانه يمنع من سبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة
المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره
ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة

انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انتفاء القرينة المراد ولا يحصل ذلك
فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز ويحتج من قال بانه حقيقة ان الباقي غير منحصر ان معنى العموم
حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد وهذا يستلزم كون معناه ذلك بل معناه متناول
الجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام
فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر
معتبرا فيه الايجاب لكون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فهكذا فيما نحن فيه ونظير ذلك ايضا
ان كون الادلة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لما مر انه ليس
باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان كان بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص
المتصل ليس معه التخصيص اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص
فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد
عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارا
دة اللفظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته
ذلك كما هو الذي اراد في المجاز ايضا واما المخصص فهو دال على اخراج البعض ايضا والتحرير حج هذا
الكلام الى ما اختاره القاضي في دفع التناقض عن الادلة الاستثنائية ولفظ العام ح انما هو حقيقة
في معناه وبالنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الافرادي
وقد عرفت بطلانه سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بالمستقل موجبا للتجوز في نحو
الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال الجاهل نحو مسلمون للجماعة والمسلم
للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاول فلان فاعلها
واما الاخير فالتزام الخصم بان اللازمة اي كل واحد من المذكورات يفيد بقيد هو كالجزء و
قد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه المنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد
جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان المسلمون الخ في لفظ
مسلمين مسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعي الاتفاق عليه

عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة من حيث التركيب لا بالافراد
حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن البحث وبيان ذلك ان المفردات في تلك الامثلة فقد
كما اشرنا سابقا فوضع اللام واسماء الاشخاص ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية
والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان الموضوع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما ان
وكما ان كون المركبات حقيقة لا ينافي كون مفرداتها مجازا كما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون
وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا الا انه لا ينافي كون العام مستعملا
في الجزء المجازي على ما اخترنا كون الادلة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من كل
مسلمون جماعة فرادى وهذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن الافراد حقيقة كون
لفظ المسلم في هذا الكلي مجازا كما اخترنا لا ينافي هذا ان اخترنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع
والعهد وتعيين الماهية على مدلولها وان جعلنا كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع هذا
المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة
بوضع واحد ولم يلاحظ دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه
اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه
كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلاقة المستنبطة وقياسه والحاصل ان المستدل ان
اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي للمعاني مركبة معهودة في كونها
حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المستقلة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتحققة
باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء
وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المفردات
بتمام الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المعيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى
وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما
على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا فظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام
مع المخصص حقيقة في الباقي اذا الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه ح وذلك الوضع

لم يثبت في المعتبر عليه والا يتوجه للعباس منافي ثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المعتبر عليه من جهة
اختلاف المعنى بسبب القصد حتى يقال انه موجود في المعتبر بل بسبب جعل الواضع وهو مما نحن فيه اول الكلام ونفي
الكلام في المثال الاخير وجه يعرف عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جواب
منع الفرق بينهما ووجه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد با
الالف تمام المدلول ولان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم فيه مع ما عرفت من فساده وهذا انه مبني على الفرق
بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل بحجية التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء
الصفة وغيرها لكونها عند القائل بها من قبيل المستقل وكذا حجة الرابع هو الحجة السابق وضعفها غني عن
البيان واما حجة الاخر وهو قول فخر الدين في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز
في اللفظ لانه تناوله للبقية المستبان لا تجوز فيه وعموم الوهم تحقيق في المثال وخصوصه بها وقصوره
عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا
من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم
وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين
فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال
بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بحجيته في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما
لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينبئ
الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقه من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص
غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلاة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره في
ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك
ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير
زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان يجب العمل
بمقتضاه في كل واحد من الافراد وخرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره
بعضهم من انه كان متناولا للباقي قبل التخصيص فيستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط

غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب حكم الظهور
وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة با
العمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما استدل بانه لو لم يكن الحاكم افادة العام لدخول
الباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا موقوفة على الدخول لزم الدور والا لزم
الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معي كالمتضايفين والمتنين لما ذكر من حجية المنكر مطلقا وجهين
الاول ان حقيقة العموم غير مرادة والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر
مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون
حجة والجواب عن الاول منع الاحتمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ
على الظنون على ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة المجاز تعيين ولذلك لو فرض رايت اسدا
يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا النمر ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم
ذكر مخصص اخر معه منصرف الى الباقي لكونه اقرب المجازات الى الاول ولعله كان يكفي ما ذكرنا من الادلة مع ان
الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى
بل بمعنى ان الاصل والقاعدة التأسية من الحكمة والاقتصار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كما في الكلام
الذي يدل على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يرفع الاجمال
لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة
غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني
ايضا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقا وهذا الدليل يقتضي نعم خصوصه
بالدليل القول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ولا يتمشى على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك
فكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان
حقيقة او مجازا لان لكل من الحقيقة والمجاز في معناه والكلام ههنا يقتضي حجيته في الباقي سواء
كان حقيقة او مجازا للاختلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينطبق على القول بالحقيقة
بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة من حيث انه احد افراد العام

لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فح يقال في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقايق
فلا يجب عليه كخصوصه ورد ما بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسماً للباقي وكما لا القول احد الان التسعة
اسم لهذا العدد وفيما دونها لك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الا
وضع لبعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الا شمل لا الباقي فقط فهو على الحقيقة
لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب تناول السابق وعدم منافاة عدم
تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه تغير الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام
الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض
من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد الحقايق
العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فانظر ان النزاع هنا انما هو على القول
بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا
مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اولى ولعل التفصيلات الاخر
في المسئلة ايضا على هذا المنوال لملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما
انتهى عن الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المنتهى وكذلك لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظير من قال
بالحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي والزايد مشكوك
فيه فصار حاصل المراد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة
في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فينبغي فيه هذا الاختلاف المذكور في هذا القانون
وبما ذكرنا يندفع المنافات المتوهم بين الاصلين واقول لا انصاف ان ما ذكر في الترديد لا يدفع
التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى كرة بعد اولى بل مرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول
فاحتمالات التخصيصات في الاصل عند السامع ولا ريب ان القايل بكونه حقيقة في الباقي يقول بها
الحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل
خروجه منه بتخصيص اخر وح فالعام يحتمل الحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع

الجميع فهو متساوي الاحتمال بين الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم
من الحقيقة فنعم ذلك نظير المطلق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من
حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فنمنع جريان الاستدلال بما ذكره فيتم الكلام مثل القول بالمجازية حرفا
بحرف وما ذكرنا لتعذر على تعدد التمام على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا
ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال
ويجري الكلام السابق في الباقي مع انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول
هذا القايل وكذلك الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور ايضا مراتب لان لغير المحصور مراتب
متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القايل نعم يمكن الخدشة في ذلك بانا نمنع فيما لو كان
افراد العام غير المحصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي
بعد الاخراج فان تعدد التمام فيما ذكرنا في ابطال هذا القول نعلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية
انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي من التخصيص لم يتحقق فيه
بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا خص الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل
المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق وبما ذكرنا يظهر اندفاع المنافات بين الاصلين ايضا اذا
الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرئهما الاجمال
فقد يحتاج الحقيقة والمجاز الى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك
المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد من قوله تعالى وجاء رجل من
اقصى المدينة هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بيناه في مباحث الاوامر
وقد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافات وهو ايضا بعيد
مما يأبى عنه قوله بانه استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف
على كون المجازية معروفا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع
كان ينبغي ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الان كلها متفقة
في تقديم القانون السابق على هذا فتامل والحق ان هذا الاختلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الجميع

واما الظهور فغير لازم والقايل بكونه حقيقة ظن انه ظهور والقايل بكونه مجازا غلط فانه اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد
يكون غيره وقس عليه التفصيل فتامل ونظائر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو جئنا على التحقيق واقتفاء الدليل
فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحد او تعين بقرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على وفق
الاشتراك وتعدد المجاز وقد بينا ذلك سابقا فيكون الحقيقة وتعيين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة
ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا اعتبار به ولو اعرضنا عن التحقيق وما يناسب الفهم الصحيح الحق على الحقيقة فقد
تفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فما قدمناه ذكرنا المستند للمجيز الثاني فانه لو لم يكن
ناظرا الى احتمال الحقيقة لم يرجع الى الدليل الاول الذي ذكر للخصم اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من
عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من جهة الجهة او من جهة احتمال التعلق في تفسير العام في محتملات
الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء
رجل من اقصى المدينة وذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الذم وتعقب
التناول وغيرها كما بينا بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر   الى هنا امر لا بد ان ينبه
عليه هو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع محل النزاع فلو كان المتكلم يعني افراد المخرج والباقي للمخاطب كما
لو قال كل الرمان الا حبة منها ونحو ذلك وعلى هذا الزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون
العام حجة في الواحد لانه المتيقن ولم يشترط المستدل وعمم هذا في الاقوال ولعل النظر المستدل في ذلك انما
هو الصحيح لا نظر القايل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الموضوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التبيان
في الحكم ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد الى القانون السابق اليه التخصيص الى واحد معين
عند المتكلم لا الى واحد لكون ذلك اقل الجمع عند القايلين به ثم مثله قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير وقد تعلق الاخراج عن نفي التحريم بعده الثلثة
بخصوصها وذلك انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا اورد حرمة لحم الاهلية ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا
وهكذا ولما ان الارادة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي بعينه فلا بد
ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا او اثنا او اقل جمع خاص والا ما ذكرنا من ظاهر الكلام السابق
على الاخذ هل دوامه على القول بالحقيقة كما بينا عليه وسيجيء في القانون الاتي ايضا ان شاء الله

ثم انا لا ندعي فيما ذكرنا الظهور لك ضعف ما قد يعارض او قرينة المجاز الراجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا متعين
ارادة الواحد واقل الجمع كذلك ضعف على المعارضة بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جميع الباقي
من الدليل الذي اشرنا اليه في محله او لكن لم نقف في كلماتهم ما يشهد على ما ذكرنا فانهم ذكروا الحجة للمخصص بالحجية
في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا للمنافي فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان يتعين الاقل انما الحجة اذا
فلا ثمرة لهذا الكلام وان اقتصر المخصص في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس في حجية العام في الباقي في شيء
كما لا يخفى على المتتبع   انما بقيت في العام بعد التخصيص المذكورة   قد عرفت ان التخصيص المتصل هو الاستثناء
المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعد
ادواتها وفي البواقي هو الغير المذكور فالثاني في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء
الا ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي اكرم
الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء اشرافهم هو غير الشرفاء منهم وثمرته حسن بعد ذلك تطلق
اجراء الكلام في مبحث دلالة التعليق فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز الحجية وعدم الحجية وغيرها ومن المختار
والمراتب   الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص
عن المخصص وعلى تقدير تحرير وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع
وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة ينكشف بها غلطتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين
حالنا وحال اصحاب النبي والائمة عليهم السلام في طريق فهم الكلام وسواء فهمنا او اخذنا عنهم ومن عاصرهم لانهم كانوا
مشافهين لهم وفي مجلس يخاطبهم عارفين باصطلاحاتهم ومصطلحهم وابدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين بعض
الكلام بالقرائن والبداهة انهم لا يتعمون من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية
في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه خالف لما في الافراد ويعرفون ان
المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين في السؤال
فاما ائمة المعصوم عليهم السلام لا بد ان يكون مبهم بحث يعرفون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب
عليهم التمسك على العام او المطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فيما كان الوقت يقتضي التعميم لم
التخصيص للافراد فيما كان تفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان ثبت   وان ثبت تقريبه
الا ان تعاليهم بالمتعلقة لسائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نعلم الاخبار الا [illegible] في زمانهم ع

وعلمهم عليه فهو الغير لا لشبهة الاخبار الموجودة عندنا فانه كله بهذا الاختلال والاشتباه وقليلا
ما ترى انهم كانوا يستشكلون فيما الورد وعليهم اخبار مختلفة من فقهائهم وكانوا يسئلون عن
ائمتهم ع في ذلك ويجيبون بالعلاج بالامر بموافقة الكتاب او السنة او مخالفة العامة او الشهرة
او غير ذلك من التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار
منقولة متخالفة عنه وبالجملة انحصر امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة
بيننا ولا ريب ان المتعارضات منها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة
فكيف يقاس هذا الخبر الذي ينقل الثقة عن امامه بلا واسطة لاهله او لاهل بلد آخر مع عدم علم
المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلال
للاحاديث بسبب طول الزمان وكثرة تداول الايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين
للائمة ع فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم
بالصدور وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذا في اشتراط العدالة
وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة
الاختلالات التي من جهة النقل بالمعنى وما ورد في الكلام واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول
التقطيع وغير ذلك جميعا لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلاف في الدلالة بسبب تفاوت العرف
والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاختلاف في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص
الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل مخرج
من وجه يرضى صاحب الشرع ع وسبيل العلم منسد غالبا ولا سبيل لنا في ذلك الا الرجوع
الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال
في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد
الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلال والتعارض بل الاختلاف حاصل فيها وفي سائر الادلة
القول بالاختلاف وجهه في جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها على ما ان ترجح
يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما
يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار ويدل عليه الاعتبار فالاخذ بكل ما رواه الثقة اولا

١٩٢

او لان حدوث الظن اليه او استصحاب مع وجود الظن الغالب بحصول المعارض فارقه من القول الاول بخبر الواحد
التجري في العمل بحكم ذريعة وهو بعض من وما يحمله الذي يجزم به ويمكن ان يعتقده بعد ثبوت المعتبر
من تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم من هذه الادلة الكاملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما تحصل الظن
بحقيقته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا
هذا القدر ومع اما لو قلنا انه يجوز العمل من باب حدوثها او فهم استفتاء بان نعمل عليه وكذلك سائر الادلة
فيصير الفقه من باب الحجج والترجيح ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قلت بان الخبر الصحيح من
الخبر الواحد حجة مثلا فاذا اراد احد منا ان يعمل عليه لا بد ان لا يكون عالما بمعارض ولا ظانا بوجوده فيه وكذا
وغيره قلت اجرانه اللازم مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في جملة
ولم يحصل في الحديث قلت ان هذا تفصيل من باب الشبهة المحصورة التي حكم بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا
بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا لا ان نرفع اليد من الحرام الا انه الكلام فيما الان فتح باب الرخصة
في ذلك الاحاد المختلفين بعد تقصي تجويز الادراك في الجميع بين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو
المتعارض وخبر لم يوجد له معارض ليس الا من باب بقية الاقتصار على غاية الندرة وان كان في اول الامر وحاصل
ان المجتهد اذا اعلم ان دليل الحكم انما هو محصل من الادلة المتعارضة المختلفة لا يجوز كل واحد منها فلا بد من الفحص
عن الجامع حتى يعرف التعارض بينها واو الراجح في نفسه فلا يكون متواترا المرجوح ولا يكون تاركا للاخبار المنفصلة
الواردة بالعلاج ولا ترجيح فيما لو كان الخبران متناقضين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار
حاصل لنا ويجب علينا علاج ذلك العلم الاجمالي ان هذا الخبر الذي رآه او لا الا لا يوجب العلم بعدم ذلك
لان وجود الخبرين المتعارضين فيها دليلا ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما
فظهر انه لا يمكن التمسك بما لم يعلم لعدم المعارض في كل رواية الموجود في ان احاد مشتملة على الحديث الذي لم
لا معارض له والحديث الذي له معارض وكون الاصل عدم كون الحديث الذي رآه او لا هو بلا معارض
ليس ولا يخفى كونه هو الذي له معارض يجب اجراء الحكم من الطرفين فيه هو لا يتم الا بعد الفحص
وحاصل الكلام ان حجة الله على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف
فلا دليل على جواز الاعتماد الا على الظن من استفرغ وسعه وتحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم

وقد يمكن ذلك بانه لا بد الفحص عن المعارضات في الاعتماد على الترجيحات وسببية الكلام في كفاية الظن في عدم وجوب
تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه اعلم ان الادلة في احتمال وجود المعارض من اعظم الشأن
[illegible] الرافع لتمام حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فقوى احتمال وجود المعارض [illegible] ذلك ولو قيل بوجوب الفحص عن المعارض في سائر الادلة لاشتبه
[illegible] القول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك
بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر [illegible] ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا الوقوع
وبدلالة [illegible] العرف [illegible] فكذا في العام وفيه [illegible] لانه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا فممنوع لانه ١٩٤
اذا ورد [illegible] شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل [illegible] وجود [illegible] قرينة على ان
المراد بالامر الندب [illegible] الاستحباب [illegible] في الحقيقة احتمال المعارض [illegible] بعدم وجوب الفحص عنه وكيف
يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن ما ينافي وجود المعارض من الادلة
بل ولا احتمال [illegible] لاحتمال [illegible] قرينة حالية او مقالية [illegible] على ارادة المجاز في الكلمة فهو صحيح [illegible]
الفحص [illegible] العام عن المخصص لا [illegible] الى كون المراد منه المجاز بل لان وجوده [illegible]
بعض افراد العام [illegible] او مظنون وان ادى ذلك [illegible] التجوز [illegible] لا توجب
كون كل منهما مقصودة بالذات [illegible] لما كان العام من جملة الادلة [illegible] احتمال وجود المعارض [illegible] دون
سائر الادلة [illegible] من جهة انه [illegible] اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز [illegible]
نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع المجاز لعدم [illegible] فيه [illegible] تحقق [illegible]
[illegible] المحققين الاجماع على وجوب الفحص [illegible] الفارق [illegible] مع ان الفارق موجود [illegible]
وهو تفاوت المجازات في [illegible] الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز [illegible] على الحقيقة [illegible]
استعمال العام في معناه المجازي [illegible] الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر المجازات وان
لم نقل بترجيح المجاز المشهور [illegible] التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز [illegible] الحقيقة [illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] الفحص بخلاف سائر [illegible] الغلبة [illegible] على الحقايق [illegible] الى اكثر
كلام [illegible] على حقيقته [illegible] ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات

[illegible] او احتمال اطلاق العام على الخاص باعتبار [illegible] جميع [illegible] افراد العام [illegible]
فيحتمل ان يراد منه [illegible] العلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه [illegible] او حكم [illegible]
[illegible] المجاورة والتعلق [illegible] على حقيقته [illegible] بخلاف [illegible] جهة التخصيص بارادة
بعضهم دون البعض [illegible] الاصل [illegible] تفاوت المجازات [illegible] ان الكلام
في الفحص عن المعارض [illegible] المجاز [illegible] اجتماع [illegible]
[illegible] فيما ذكرنا [illegible] المقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص
بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن [illegible] الادلة [illegible] التكليف وعدم [illegible] تحصيل العلم [illegible]
[illegible] بعنوان [illegible] الوصول اليه في بعضها الا ان [illegible] الذي يمكن
فكلفه [illegible]
[illegible]
[illegible] جميع الادلة [illegible]
[illegible] بالاجماع [illegible] بالظن [illegible] العلم
بعدم المخصص في العام [illegible] العموم بالظن [illegible]
[illegible] العمل بالظن [illegible] دون [illegible] العمل بالظن [illegible]
[illegible] القطع [illegible] العمل بالظن [illegible] تحصيل العلم
[illegible] العمل بالظن [illegible] تحصيل العلم فيما يمكن فيه
في [illegible] العمل بالظن [illegible] القطع
واما ما يمكن ان [illegible] تحصيل القطع بعدم المخصص [illegible] العمل بالظن [illegible]
بعدم [illegible] تحصيل العلم اليقيني [illegible]
[illegible] المجتهد [illegible] تحصيل [illegible] القطع
[illegible] حصول القطع [illegible] الادلة [illegible]
وهو [illegible] اشتراط العمل بالظن بعدم [illegible] تحصيل اليقين [illegible] الدليل عليه [illegible]

بحكم الله الواقعي لا تحصيل القطع بعدم المخصص او عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر لا يرضى فكيف بحصول القطع
بان المراد هو جميع الافراد من العام مع فرض مقام الخطاب قرينة حالية فهمت ارادة المتعقب من العام الى منتظر
العام ودلالته على غير جهة العموم فمفوض لنفي وجود الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي ودعوى الحلم في بابه
الادلة بالنسبة الى المعارض والحاجة ومحو المعارض فيه عدمه احد اسباب الظن كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد
حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله خرافة من القول وهذا مستدرك مع الاخر في السند
وسائر كيفيات الدلالة لم نر الا الان سبيلا الى التمسك منه ودعوى اشتراط قطعية تبعض مقدمات الدليل
او الحكم مع افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق
الظن وهو علم انه الظاهر في المعنى البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظن
هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض لا يظهر اشتمالا لا رجحان الا بعد ظهور عدمه ولا دلالة
نعم الظاهر فيهم بما مع قطع النظر عن احتمال المعارض لا الظهور مدلوله تعادلا وهو لا يكفي لما نعلم انما هو يكفي
لو في الائمة عهد الى فروع عديدة ولم يبينهم فديننا على الحكم هو ما يظهر بعد الفحص عن جميع الادلة
بعد البحث والفحص اللائق واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض
بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتأخرين خلط خلطا عظيما وتبعه بعض الافاضل ممن تأخر عنه وهو انه منع
عن لزوم تحصيل القطع او الظن بعدمهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل عليه
بوجوه الاول ان احدا من اصحابنا المتقدمين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم
لمسألة التوقف عن حاجتهم حتى يبحث ويفحص عن المعارض والمخصص بل تلك او تلقى بالقبول
نقل الينا اجماعا على عدم التفحص عن المخصص والمعارض فلو كان واجبا لنقل وقال وايضا الاصول
الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر الاصحاب الائمة بل كان بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او الثلثة
وهكذا والائمة كانوا يعلمون ان كل منهم يعمل بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الذي في جميعها جميعها
فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم
هذه الدعوى نظرا الى التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة واهل الاطلاع في خطاب
الائمة مع انهم حيث لم يسئل الاصحاب منهم عن المخصص قرروهم على معتقدهم في العموم ونزيد

ونزيده توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم على البيان في جميع الافراد ولكن خطاب الائمة عليهم السلام
للرجال انهم فانه قد يكون الى الفرقة الاولى راجع على طائفة من افراد العام المطلق لخطاب الائمة ولكن ذلك
موضع حاجة ذي الحاجة موضع افراد تلك المسائل ولما حين كان فراغهم في طائفة من افراد العام
فكانوا غافلين عن العام فالاستدلال بحاجته فلذا كان يسكت في ذلك لا حاجة تخصيص العام بالنسبة
الى غير تلك الافراد والعام المخصص حجة في الباقي كما هو حقيقة فرادى فيما نحن فيه التعب بالعام الذي البحث
عن المخصص الموجب لحجية جميع الافراد وتندفع الاحتمال الطاري من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص
في الجملة فاذا ظهر مخصص بالفحص فيبقى على وجوب الفحص ازيد من ذلك الا ظنا ولا قطعا لاحتمال انه الحقيقة الا مع
احتمال وجود مخصص آخر راجح على اصالة الخصوص ولو شك في ذلك فهو باصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة
مطلق وجود المعارض للدليل فيفهم ذلك وتامل حتى تحقق لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا
حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على خلاف ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين
حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله في اخذ الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن ناسخ
ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان كلام عام وكلام
خاص مثل القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي
فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها
الحديث وفي معناها اخبار كثيرة وظاهر الرواية معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الآيات والاخبار عاما وخاصا
ولا ينفع الاختلاف في الخبرة الا بملاحظتها وانا مأمورون بمعرفة العام والخاص في كيفية التلقي
انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص في احاديث الائمة عليهم السلام مثل الاحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وقد قال الصادق عليه السلام في رواية
داود بن فرقد انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف
على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على الحكم ايضا الاخبار المستفيضة
الدالة على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب والاخذ بما وافق الكتاب وعدمها
لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه وهو يحتاج الى الفحص في الكتاب وفاقة به موقوف
ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه ايضا

وهو منشأ البحث عن المخصص واما الجواب عما زاده بعضهم فنقول بعد ما فاتنا ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث
المجتمعة عندنا في الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول
بل لعلك وحدك مع ذلك في الفروع المنتشرة في كتب الفقهاء التي هي عن النصوص اكثر مما وجد فيه المفتي
بمراتب شتى وما لم يذكروه في الكتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعف ما ذكروه بل لا يتناهى
ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ ذلك الى من يحتاج اليه والجميع بالنصوص فيلزم انهم العياذ بالله قد قصروا
في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالنصوص في الجميع فيما نظر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول المعهودة
الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن
في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب حمل الفرع من تلك الاصول في قاعدة ولا ريب ان دلالة العام والمطلق
على جزئياتها ظنية فنقول ان الراوي الحلال والاصلين من اصحاب الائمة ع كان عاملا بالاصول الاصلية
الى العمومات مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا
يطاق وعموم الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك ويتبعوا الائمة في جواب سائليهم
كثيرا من النصوص … كثيرا من العمومات الواردة في الجليات مع لم يظهر … من تلك العمومات … في الاصل
والاصلين كانت … التخصيص فلعل الرواة كانوا يعملون … في تلك العمومات
الاستدلال على … بعد التخصيص … او ان الامر بين امر فارج والتخصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب
على ما بيناه احتمال وجود مخصص او مخبر ما يخصه لا يفيد كما بينا الا الظن بالعدم … اصالة العموم
… لم يظهر من حال اصحاب الاصول والاصلين انه يظن بوجه خاص او معارض في سائر الاصول … من التوقف
انه لو كان يتمكن من الرجوع اليه ولم يفحص بحار في ذلك الى الامام ع والتطلع عليه فرده … ذلك
لا … عليها … وجود المعارض في الجملة الاخبار … لا ينافيه ريب لا يتغير به شك
فكيف قليس زمان اصحاب الائمة ع ولعمري ان اشال هذا الكلام … من تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقهاء
ما ينبغي منه التعجب … ذكرنا ظهر ان عدم الاطلاع … بتتبع سائر الكتب لم يكن … ان الفحص عن
المخصص والمعارض لا حاجة اليه في تمام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر
في العام يرجع الى الامام ع … فلعل … وجه الاستدلال انه نفي العموم

بالمفهوم المثبت عند مجيء العدل والتفحص عن المخصص … وادعى … ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في
خبر الفاسق الذي نعلم منه مراده بعنوان القطع او الظن فانه ليعلم هل هو صادق او كاذب والفحص والتعجب
عن المراد من خبر العدل ليس كذلك فلا … ظاهره احتمالا مساويا لما ليس متنافيا انه هل هو صادق او كاذب
والفحص … واى عدد ان خبر العدل لا يثبت فيه لم يرجع احتمال الكذب من ان … والتثبت انما
هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفسه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه وظاهر
الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة
لهذا المعنى … بل التقييد بقول المبادر من الاية التقييد وان كان ملاحظة مع انه يرد على الاستدلال
النقض بمخصص خبر العدل فان قيد ان المجتهد خرج بالاتفاق ويحكم العقل للزوم الحكم من قبل الله تعالى على نقيض
المحمل … والاتفاق انما لا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لانه
الحقيقة واتفقوا القول بكون العام شامل للحقيقة رجوع عن القول بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم
قلنا حصول الاجمال في خبر … ذي احتمال ارادة الخصوص مع اصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة
في العموم لما في الى … عند … مساوي عنده احتماله مع الحقيقة والتبادر …
للمعنى الحقيقي … انه يعتبر قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هاهنا بعد قطع النظر عن شيوع الغلبة
التخصيص مع ان هاهنا فارقا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في المعاني
كما … بخلاف المجاز والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا
من الادلة على الحمل على تقييدها والا … انه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين في بلد
انه … ان المراد من الاية اي خبر العدل حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن
الصدق والكذب … فيه من حيث انه معارضه خبر عدل اخر … ان المتثبت من جهة
فهم المراد والثالث انه … الاستدلال … عند اندراس القواعد ولم
… بالفحص عن المخصص … ان مناط القول المختار انه لا بد
الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد البحث لانه تحصيل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا
يكفي هذا الظن بل … الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد

بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمعالجته بخبر ثابتا بانا نكتفي بالظن اي حصل من ادلة
المفتقر الى الابدان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف
فيبطل الا التفاوت مراتب الظنون بل تفاوت الظن الناشئ من العام ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد
مع انها غير منضبطة في الماد وما امكن تحصيله فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرنا في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في
تحصيل الظن تتبع كل باب يتوهم فيه ذكر المخصص في كتب الاخبار الفقهية مطلقا وكذا ما يظن وجود ما له مدخلية في المسألة فيه
من ساير الابواب وان كان في كتاب آخر مثل ان يلاحظ ابواب لباس المصلي في كتاب الصلاة لمدخليته في احكام
الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم لمدخليته في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا ويلزمه معيار
الآن تتبع ذلك بسهولة عندنا بحمد الله بالتأليفات المبوبة مثل في التهذيب والاستبصار [illegible] ونحو
ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسايل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم
ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها للاطلاع على موارد الاجماع [illegible]
وذلك حاليين على الاطلاع بحال الاخبار خصوصها وعمومها الفقه سيما ملاحظة كتب المتأخرين من اصحابنا
مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك والمدارك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار
من اولها الى آخرها في كل مسألة وكذا الكتب الفقهية مع انه لو وجب لزم العسر الشديد والحرج الوكيد

فيما يتعلق بالمخصص

اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها
متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما انما الخلاف
في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعي الى ان الاستثناء المتعقب
للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وتبعه المحقق في [illegible] واختار ابو حنيفة انه راجع الى انه ظاهر في العود الى
الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدري
انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان خالفاه في المأخذ لان الاستثناء يرجع
على القولين الى الاخيرة فثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن [illegible] لعدم ظهور رجوعه اليها [illegible]
حنيفة لظهور عدم رجوعه اليها هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس [illegible] محض الموافقة في تخصيص
الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك لان ما [illegible] غير الاخيرة باق على العموم على القولين بقول

محمول على ظاهره التيداني تمام الحكم مع قول الحنفية لبيانه في التوقف في الاشتراك اي مرادهم بيان [illegible]
القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم لزوم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم
فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة بحيث على العموم والعمل على ظاهر اللفظ ومأخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالوقف
في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال ومأخذه اما تعادل الادلة او الاحتمال الناشئ عن الاشتراك فيظهر
ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير المعلوم الحال عندهما معلوم العموم عند
الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة غير الاخيرة كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد
محتمل اما عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين
للقول الثالث في الحكم ووجه قال لان [illegible] لا يثبت في غير الاخيرة بحالهما الا على العموم لان له صيغة خاصة
به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الخروج
عنها والا لكان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين لم يحكموا
ولعلهم اتوا المسألة الى آخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر في كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين
ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة العموم ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل اذ الظاهر ان مرادهم مجرد
نسبة المخصص الى الكل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه
مع ان [illegible] تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر
من ملاحظة ادلتهم الآتية كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى
الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان
العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها
والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول
من معنى المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة معنى الثاني ولا شك في ان المراد من
ذلك اللفظ هو ظاهر العام المخصص او العام الغير المخصص غير مشكوك في ان العام من حيث [illegible] لا يجري فيه اصالة
عدم التخصيص لان ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان الاصل عدمه
فاصالة العموم دالة على المعنى ولم يوجد له معارض بكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فلا يمكن [illegible]

ولا شك ان المراد اى المدلولين للاداة امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة العدم الحقيقة و حمل علام التخصيص دونهما
وظني ان ذلك واضح لا يحتاج لمزيد الا لمناسبة بالية اختار موضع مناسبته ما نحن بمبحث البحث عن ا
المخصص بمناسبة بجواز التمسك بالعام المخصص بالمجمل والى هذا ان القول بالاشتراك متوقف على الجد على العموم ولا
لا فيظهر عليه انه اريد من الاية المعنى الذي لا زمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لا زمه تعميم ما سوى الاخر
والتوقف متوقف لعدم تعين هذا المعنى الحقيقي للاية التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او الاشتراك
مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على سنخها الا جملية حتى يتوقف
عن حال المعارضات الخارجية ربما باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم وهو القول
بالاشتراك المعنوي تحقيقه ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراده الاخراج
حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد كلها غير متناهية وفيه هذا القول صريحه انه لم
يعتبر للاية التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان
ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقيبه لعام واحد او لعمومات في تعيين
كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم
انه لابد لتحقيق ما اخترنا من مقدمة لا بأس بايرادها مع نوع توضيح وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد
له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا
مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد
وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا
وهو ظاهر وان تصور معنى عاما متحد مع جزئياته اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا
معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما بالعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له
ايضا عاما مثال الاول الميزان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات
لمعانيها مثل فاعل لذات قام بها الفعل والمبدأ والوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يجتمع
الالفاظ التفصيلية والاوضاع النوعية كوضع فعال ومفعول للمبالغة فحصل الترادف في الوضع
النوعي الشخصي له اي تعيين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات

خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذ الوجه يعلم بذلك المفهوم العام تحريكه وبوجه الا
كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فالطبيعة فان من ولا وعلى مثلا موضوعة
لمعنى عام نسبي مع الابتداء او الانتهاء و الاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ
وهو الكلي معرفه مذكور مثال الثاني ذي ذو وتى لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الموضع لمعنى الكلي الثابتة فانها باعتبار
لهيئة وضعها عامة نوعي اجمالا وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من قسمي الشخصي ووضعها عام والموضوع له
عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف وانه الاكثر وهو غلط واضح ولا بأس بتفصيل الكلام
فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع نحو قائل مثلا لكل
ما كان على زنته فاعل من اي مادة جنت انما هو الكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد في الصنع المبنية
زنته فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد بعينه فضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم
قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل من
من الذوات العارية بها صفات ووضع بازاء كل واحد منها ما يناسب من ذلك الكلمات على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع
النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الى معنيه فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ
ما يناسب منه فقرة قولنا كلما كان على زنته فاعل الى اخره فقد تصور الواضع للالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة
والثاني ان يقال ان هيئة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ فيعني به الجنس من اللفظ وهو ما يتعلق فاعل موضوع للذات الموصوفة
الكلي وهذا الشكوك سابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام الا صولي وفي الثاني هو العام المنطقي لا يقال انه يستلزم
كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لذلك المفهوم الكلي والمعروف خلافه لانا نقول معنى هذه المذكورات ليس نفس ذلك
الكلي يعني من قام به المبدأ اي مبدأ كان بل من قام به الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والعلم الاجمالي
الذي دل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة ولكلام في الجميع
او اللفظ بوسط الهيئة في الهيئة [illegible] لا ادل الا على هذا المعنى الكلي ويثبت مدلول المادة الثالث
ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا الشك سابقه في كون الوضع
عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي فيه [illegible] خصوصية في اللفظ بخلاف ما تقدم فانه لم يعتبر فيه الخصوصية
بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي حقيقة الوضع النوعي يرجع لا بأس بالعاقلة وكل وضع المشتقات من

قبيل الوضع الشخصي بعيد اذ عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع
الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور معنى كليا ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد
لان الموضوع له في الحروف والمبهمات هي الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هي الجزئيات الاضافية وحاصله ان
الواضع في الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او
القتل مثلا الفاظا مخصوصة بالاعلام وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه بحث اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الابنية
الى حال ان على زنة فاعل لمن قام به الحدث وانما وضع لفظا كليا منطبقا على المعنى الكلي منطبق كما تشخص كلي اللفظ في
مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك وضع جزئيات المعنى جزئيات لفظ ضارب من حيث
انه تحقق فيها الابنية الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم
من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان
وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي يستلزم الوضع الجزئي للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال
بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الابنية من الالفاظ وانما
وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الا صحوا للكلي واحد فرد قام به من جميع ما فلك الالفاظ على
المعاني فهنا ايضا تعدد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصحوا بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا يتم
وضع الجزئيات الاضافية والفرق فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات وما ذكروه من ملاحظة
المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد تصور الكلي جميع شتات
الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظا واحدا كهذا او الفاظا متعددة مترادفة مثل ذو وذي وذا
ليكون اللفظ والمعنى كلاهما جزئيين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى
وقاتل يفيد معنى اخر وهكذا فلا حاجة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية
كذلك فليتامل ثم اني ما بعد بتمهيد المقدمة المتقدمة مبني قوله على ان وضع ادات الاستثناء من
قبيل وضع الحروف عام والموضوع له خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى الفعل صالح للعود
للاخيرة وللجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما ثم كان الموضوع له ايضا عاما
كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا لكنه كان من قبيل المبهمات فلا بد ان يكون مراده مثل

الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع للجميع ومن جهة الاخرى
للرجوع للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون الشخص من بني
اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت
خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع
في الاعلام المختصة وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى مع اختلاف الطرف كما نقول اضف بني
تميم واخلع عليهم الا زيدا والا هذا الشخص لانه يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض
كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص
صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة
لا بد المخصص الذي يصلح للرجوع للجميع لا ريب انه في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالقبيلة جهرا او لا لاحتمال
ارادة المعنى المختص بالاخيرة والمعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع للاخيرة استعمالا اذ لم يكن هذا الشخص راكبا
وبعد تعيين ارادة الراكب للقرينة والرجوع للاخيرة فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى
فانما يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي وتعيين من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضت
المثال بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد واحد
في كل من القبائل ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج
عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا صلاحية
المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظ لارادة معنيين من باب العلم في الاخيرة بحيث لا يكون استعماله
في الغير والاخر للجميع بحيث لا يكون استعماله في الاخيرة فاللائق بالبحث ان يقال اللفظ المخصص صالح
لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادة غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة
فقط مثلا اما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما
هو الظاهر من كلامهم والعجب انه لما فرض حصول الاشتراك في هذا المقدار فقط وعرض على من قال بالاشتراك وقال
وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون
الهيئة التركيبية موضوعة ووضعها متعدد والكلام في الاشتراك فيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء

المتعقب للتحجب مشترك بين الامرين بمعنى انه لا نعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح الكل من
الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد به شئ ما يصلح
ان يخرج عن الكل او ما يخرج الا الاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو دون تعب ما لم في التعقب والتحقيق
دس باب التحقيق لكنه قد خلط عليه بعض الاختلاط ولم يتبينه امره لا الا اتفاق في الاختلاط
ولم تهم فكري لتعاند التردد الى السرا ير والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف فانه لم يوضع ادوات
الاستثناء للاخراج عن خاص من متعدد خاص بل انظر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد وضع
كلما حرفه وان كان اختصاصها بالكيفية سوى ما الافعال فوضعها لنفسه حرفية لان الاخراج انما هو باعتبار
النسبة التي هي معنى حرفي والاسم التقدير ان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء
المعنى الحرفي والمستعمل فليس للخصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج حرفيا حقيقيا لا ينافي كون
المخرج او الكليات لا يكفي في الحمل ان الغاية في الكلام هو عموم الوضع فلم مقصود لكن وضع معنى وضع تلك الادوات
خصوصية اخراج خاص بل التصور بعموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه
لم يشترط ان وضع جديد للهيئة التركيبية الى مثله من اجتماع المجتمع مع الاستثناء والاصل عدمه وعود الى الاخيرة
حقيقة لا معنى حقيقة الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة فقط معنى حقيقي له ولكن
استعماله والاجوازه معه غيره وبيان ما ذكرنا يتوضح بيان امور الاول ان وضع الحقائق للاشياء
وهذا في الاختصاص ونباه في المشتق استعمال اللفظ المشترك في متعدد من التامل فيه يظهران وضع الادوات
وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون واحدا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات لا ارادة فردين من المستثنى
الثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل مورد الاخراج على البدل لا كون المجموع مورد اليه كلا نعلم
من تعبير الموصلي بالقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع وتؤيده المثال الذي ذكره
بقوله اضرب غلماني والق احد فانه الا واحدا فانه اخراج الواحد من كلها محال اذ لفظة واحد هو موضوع
لفرد ما يتخير المامور في اختيار اي فرد يريد اذا قيل له اضرب واحدا لا يخرجه عن الفردية فلا يصح
المخبر فهذا المثال الا بارادة واحد من الاحد تعالى وواحد من [illegible] الاخراج باجمعه
للكل منها في الواحد فمن يقول بانه يرجع الى الجميع يقول [illegible] اضرب غلماني الا واحدا منهم والق

والق احدا فانه الا واحدا فان اخراج الواحد من كلها محال اذ لفظة واحد موضوعة لفرد ما ويتخير المامور دون
فسر الجميع بالمجموع لكفى اخراج واحد من المجموع الثالث ان محل قول القايل الا الكافر والا شربت في الاخبار
الا بالتين بمعنى الاعم عنه الا فخل الا باليقين جائز وخروج عن الاصل ولا يعار اليه الا بدليل وانهم حملوا
القايل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واكرم بني اسد واشتم بني خالد رجعا الى الجميع انما
هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم فارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل
ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل الا ان فيه يرد
بين مجازات فنه اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يقتضي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون
كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا فلا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققنا
في محله ولا اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة وعلى
سبيل البدل لو فرض ارادة الارجاع الى الاكثر في جملة فلا بد من ارادة مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه
الافعال وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان الاقرب رجوعه الى الاخيرة فرجعها
اليه فرضه انه فرد من افراد الاستثناء الاخرى ان خصوصية الاخيرة ولا يحكم بالخروج عن غيرها لكون وضع
الوضع خلاف الاصل والى الاصل انه ثبت فرجوع كون المتعددة ان نقره في الواحد فلا يحال في الجمع
الا الجمع وانها حقيقة النص وان حمل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة
ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والاحلاف في الاجماع
اليها حقيقة ولا يراد وها هنا الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم لا هو انه يقول ان الواضع
تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات فراده
المعنى العام المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد والمتعدد على البدل
وعن المتعدد الماول الى الواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات
المرقومة بازائها يتحمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات
كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد
ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس معنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان

واحدا بالنوع او متعددات تا دلت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكذلك الخصوصيات
الموضوعة بازاء ابهام خصوصيات هذا الكلام ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الافراد
المتبادرة ايضا فان اريد ان يصح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاءني رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاشتغال في كل واحد من
افراد الرجال لا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكونه وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك
لا يتبادر من قولنا افرض على ذلك غلمانه والتي اصدق ذا الاواحد الا افراج واحد منها من الغلماني ومن الا [illegible]
وانما خصصنا الاخيرة ذكرنا مرجحة خارجية مثل القرب الى الاجماع والالطاف رجوعه الى الاول فقط لغيره
جليل العنوان الحقيقة لانه الغير فرد من افراد الاحاد اما ما اختاره في المعالم فلا دليل عليه ودليل المنع كون
الموضوع للمقصود حتى الوضع مثلا للصور المذكورة المتعددة ودعوى الوضع للافراد وذلك العموم الكذائي
اول الكلام لا يقال ان الوضع انما هو للافراد لا فراج عن التعدد وهو مطلق لا تقييد فيه ما ذكره من
اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه الوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة
لانا نقول انا لا نقول ان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انهم
ما وضعوا الا في حال الوحدة لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فنظير ما ذكرنا في المفرد والجمع
فالاطلاق ايضا قد يحتاج الى الدليل كما ذكرناه معنى ويبقى لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها
فالتطلان على انه ظنيفة التوقيف مع انا ندعي التبادر القيد وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر بما
ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان ساير الاقوال فهو ما ظهر مما ذكرنا بالنظر الى ما سبق
فتدبر ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم اراد تخصيص
الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا
لك ما رجع بالاكثر فيختص [illegible] ان نقول ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال
الصورة المفردة في الافراج عن الكلام كما في قوله تعالى او لئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والافراج
على الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني
الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر غير مرة

في المقام وجيج الشافعية بوجوه ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة
في حكم المفرد ورد على وجهين الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في
قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها
وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء
حكم ذلك الشيء ممنوع والقياس لا يثبت في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة
فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة
وسرقة وزناة وفيه منع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات في النزاع
موجود فيها ايضا الثالث ان الاستثناء بمشية الله او التعقيب به يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء
بجامع كون كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد
يجاب بان ذلك في باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطيته والمراد في الشرط كلاهما
ممنوعان وبيان كونه ليس شرطا ان الظاهر ان الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد
تعليق الفعل على المشية بلا ريب في كثير مما يذكرونه في المتحاورات المقطوع بفعلها وانما يذكرون ذلك
باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد انه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال
الامر لئلا يفوت الملتمس وما يجمله المراد منه غالبا العاف الكلام عن التعوذ والمضي فاذا قال افعل كذا
غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعل لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله وهو جازم
في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك كتبت
وزرت ان شاء الله مع ان الحكم ان يصير الماضي مضارعا ومراده التعليل الحج والزيارة في المضي ولا يبذه عليك
ان المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة
ومراده من التعليق بالمشية حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء
فهو لعدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف عادة في الشرط بالاستثناء بان يقال ان معناه
الا ان لم يشاء الله فيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الانعاف عن التعوذ
والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل في الكلمة في الشرط لو اريد به التعليق كما في صورة الشك

وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عن جماعة او امرأة
هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول ان سأله انعقد وان لم يسأله لم ينعقد وهذا ليس من باب
السداد في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا اصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع فقط
في الكلام اذ ذلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع في نحوها على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة
المفروضة هو الرجوع الى الجميع فقط من العلماء الذين يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الله
او يقال ان المراد لزوم حمل الكلام المسلم على ذلك لانه من توابع الاوزان في التوكل والاذعان بهذا
الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع في الحكم باولوية البعض كما يمنع عوده الى الجميع في الحكم
باولوية البعض كما ان الفاظ العموم بالكلية تتناول اما البعض او الافراد تناول الجميع وفيه ان الصلاحية
للجميع لا توجب الظهور فيه بل انما توجب التجوز والشك في التعيين موقوف على الدليل في اخراج الكلام
الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال بحيث يخصص الاخيرة وان لم يكن من باب التيقن فلا وجه للاخراج
الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل والقياس الفاظ العموم في
غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع للاستغراق كما لم يتم هذا الحاكي في مثل النكرة المنفية في
الجمع المنكر ونحوها كما رجح الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله وهو ان الكلام الحكيم عن اللغوية
مع انه ايضا بحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد ثم لفظه او اقل مراتب الجمع فلا فرق
الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا توقف على الاخيرة
نظرا الى اغلبية الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد ظهر لك في تحقيق معنى النادر
ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح الظاهر
على الحقيقة النادرة ولكن غلبة استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان
بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق لم يقف على قرائن واشتهر فلاحظ الغلبة في جانب المجاز وترجيحه
على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة
استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه
من معانيها الحقيقية واستعمالها في المعنيين الاولين لم يتعد من جهة مناسبة في المعنى الثالث

الثالث انما وقعت كما كان ذلك في المجاز فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه الاول ان الاستثناء
خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع
المحذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض واما تخصيصنا الاخيرة لكونها اقرب اليه
لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه
موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول
فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجه تقرير التجوز في الجملة الاستثنائية
كما مر وان اراد التقليل كثرة التجوز في الجملة الواحدة برفع المحذور الهذرية غلط لا لان لا يختص الرفع
بجهة الرخصة على جواز الرجوع عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة
الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح مجرد سبب الخروج عن الاصل
لجاز في المنفصل النطقي ايضا ثم ان كان المراد ان في المتكلم العام ارادة العموم ولا ارادة العموم
اقرارا ورد الاستثناء مستلزم للانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء في الاصل بمعنى الانكار
العاقل او ان ارادة العموم بعد ما بيان في الظهور مستهجنة والاستثناء فربما يدعي في الكلام
ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة
العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لما ان التصريح بكلمة
فيه فوات منافيا له ووجب رده وتمشي ذلك على الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع المحذور
الهذرية لما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان
تعلقه بالاخيرة متحققا اللزوم على كلا التقديرين فيحكم به ويتمسك في انتفاء التعليق بالباقي بالاصل
وليس هذا من القول باختصاص الاخيرة في شيء اقول لا يمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة
اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهره التناقض فاوجب
اخراج الكلام عن ظاهره بالتقريرات المتقدمة في محله فالوجه في التعليل ان الداعي على التجوز
هو في الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما عرفت جوابه في محله لا المخالفة لنفس الامر فيمنع المخالفة لنفس
الامر بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة

بمثل هذا الافتراض عجيب فعلى هذا فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء فلا وقد يصح
موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان
ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخرين ولا ريب ان كليهما خلاف الظاهر ثم الى الاستدلال
لذلك بثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن
القدر المسلم الثابت انما هو فعلى متعدد خاص واما لو ورد استثناء عقيب المتعددات فلم يعلم تعلقه
فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بها لكن قد وقع في كلام الحكيم للابدان لا يكون لغوا فيصير من باب
الحمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه للواحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى
الاصل عدم التعلق بالكل ورفع المحذورية يحصل بالارجاع للواحد ثم تعيين ذلك الواحد يحتاج
للدليل فيتمسك فيه بالقرينة وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع المحذورية ليس لاجل تصحيح
المتعلق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع لكن لتخصيص الاخيرة ايضا فليس من جهة رفع المحذورية
لرجحه بغيره ايضا بل انما هو من جهة القرينة ونحوها فهنا مقامات ثلثة اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض
واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت
الرخصة من الواضع في امثال تعليق الاستثناء في مثله فاهل ترتيب الكلام فيه غلط في الف الضوابط الوضع
بخلاف ما نحن فيه فان استعمال هذا العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لغة الاجمال فصار
مثل المجملات فلا يتوجه لرفع اللغو عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع للاخر
العمومات والتمسك في نفيه عن اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة انما هو للدليلين واما التقرير
الثالث فمقتضاه ان توهم التناقض في ظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن الحقيقة
وهو انه لو سمع الانكار بعد الاقرار فلما كان الحيلة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار
مخالفا للكل بعد ما كان في جملة واحدة لدفع المحذورية لا اقر ما ذكرنا في التقرير الاول وبعبارة والفرق
بين التقريرين مع تعرضهما واحد لان فهم العموم انما هو من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه العلاقة
غير مختصة بالاخيرة بالحقيقة وان اتفق فيها اتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف
بلفظ مجازي في خالف الاعتراف ويناقضه مخالف للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره

او غيره كما ان المخالفة تجب بالحقيقة والمجاز ايضا فقد يكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فاختلف
التقريران مفهوما وان اتحدا مصداقا فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقة واما باخ
في مخالفة الاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن المتنازع
كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فان مع ظهور الارادة وثبت خبر بان
احتمال ذكر المنافي بلا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي فيادي بذلك اصلهم في الا
ستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان احتمال التجوز للتخصيص بعد انتهاء الكلام
ايضا لاحتمال المخصص ما دام الكلام لم ينته غير مضر لظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجمع
الكلام ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول
لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء
لم يظهر لك انه مع لابد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في
مقدمات المبحث السابق من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب الافادة ما نقول هنا
لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا منافاة فهم معناه التركيبي الحقيقي حين متعلقه
بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام الاخرى وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد المعيار
في محل الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في الحاق اللواحق ويوجه بالبواقي وذلك لا يوجب عدم
ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى يرد
التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم بها ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي
في تتمة الكلام ينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي
ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فالمرتفع الفراغ لم يتحقق ففيه ما فيه اذ هو مناف لما نقله من
المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يتحقق الحكم بالعموم حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره و
لا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر العموم والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص
كما هو المفروض فما معنى الفناء في الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت
بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظ

اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب
ان هذا الدليل لا يدل على عدم مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره
المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة
فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة لا لمذهب القصور ولا الغاية ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الحد بالتوبة اتفاقا
وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة
في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الحد لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط
بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعه المستدل ومنها
ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت للانفصال عن النطق لما تقدمه
ذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام
ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى
اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه ولئلا يجتمع المؤثران
المستقلان على اثر واحد وجوابه باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل
في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء بها والعامل
هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثني كحرف النداء عن ادعو ولكن
نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك
من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ودرايته مع انه معارض بما نقل
عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو العاقلان مع انه قائل ان العامل في الصفة هو العامل
في الموصوف ونص الكسائي على الجواز وذلك بتجويز التوارد تشريك العاملين في العمل الا ان كان
مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا اختصما بعض لعدم جواز انفراد كل منهما عن الغير ولا
تخصص احدهما بتعيين ان يكون فيهما مبرد واحد وفيه ابطال الاختصاص ان يقال هما كالكلمة الواحدة

كالكلمة الواحدة وهو مع احتمال ان يكون خاصا بصفة لموالاة جزا لبعد جبره واما حكايته عدم اجتماع المؤثرين
المستقلين ففيه انه لا يكفي اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا
ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه مضافا الى ما ذكره النقض بصورة التجوز فلو استعمل الاستثناء المذكور
في الاخراج عن الجميع فيكون وارد عليها اي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور
عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها فان جهة العلاقة في التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد
بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال اللفظ الموضوع للاخراج عن شيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة
على التبادل هو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف الاصل واولى وجب التجوز عنه على القول بالمجازية
الا ثم ان يصح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد لمن لا يكفي واما التجوز بارادة
الجميع من حيث هو المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها وهو مفقود ولذا لا يعكس
بتقريب ان ما يقال انه موضوع للاخراج الخصوصي وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق
الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج الكلي المشترك بينه
ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص اخر وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ايضا ليس من
باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة مهية مشتركة بينهما وبين غيرهما الا انهم من
شفات الحيوانات مع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه
لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض من الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر
المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكروه وليس كذلك وما ذكرنا انفا فما توهم هذا القول
وتضعيفه هذه الكلمة مع انه لو تم هذا الاستدلال لافاد ما اخترناه في المسئلة اقوى فانا لا نقول بجواز
رجوعه الى كل واحد حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما
تقدم اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد مستثنى راجعا
الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها فكذا … دفعا للاشتراك فيه اولا لان الكلام في الجملة المتعاطفة
لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق … ان المستثنى من الجنس عليه مرجح في جهته لزوم اللغوية لو عاد

لاعتراض خبره الى الاخر لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه الظاهر ان يخرج من
المستثنى منه ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا اثنين الا واحدا فالكلام بعد
استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الى الاعتراف
بالثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد
من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثالث لغوا وجه القول بالتوقف هو تعادل الادلة وعدم ظهور شيء
مرجح لاحد الاقوال عندنا ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم باقي
المخصصات فان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة   اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما
يتناوله فقيل انه تخصيص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن راجع الى بعولتهن الرجعيات فعلى
الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص
الضمير مع بقاء العموم فيما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه
وان كان ذنبا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل
على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد الى ما اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم
من خروج احدهما عن الظاهر خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم
المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار ولان المراد من قوله تعالى وبعو
لتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن التحقيق فلا اضمار
فالامر دائر بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد
بين التخصيص والمجاز التخصيصي ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذا المراد بالتجوز انما هو في
حرف الضمير عن ظاهره … وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق
تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجمع لا غير فالاولى التمسك
بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان
مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير

الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان بمعنى مجازي فيه
ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ
اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدة هي ان الاولى ان في معنى
كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير للاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له والمراد عموما
وذلك لان وضع الضمائر قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات
الافراد لكن بوضع واحد اجمالا وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب فحينئذ فضمير المفرد
المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة
مثل هذا لكنها يحتاج في افادة معانيها الى القرينة فنظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين
عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب
ذو المفرد المذكر الغائب المعهود والمعهود ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى معهودية المرجع بين المتكلم
والمخاطب وهي مقتضى حال المقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود
والمعهود ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ لمقتضى المقام او بلفظ مجازي معروف
بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي ووروده على ما فرضناه واذا كان المرجع لفظا حقيقته واريد
المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ
هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد منه بما هو الظاهر اللفظ فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير
فينكشف عن عدم معهودية المرجع فذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة
على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض
افراد الموضوع له في الاطلاقين وهي … ان مقتضى وضع ضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود ومفهوم منها بالدلالة
الحقيقية او التي اقتضاها القرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا ثم انه
انك قد عرفت ان النزاع في المقام مع احتمال رجوع ما يخرجه عن الظاهر الى اللواحق وتعارضها بل
الملحق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن
الظاهر العام المذكور او لا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك

بناء على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة حتى
يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز فيه ان البحث عن وجود
المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه هذه الحجة هو الاول
لا الثاني والثاني فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهوره في معنى الحقيقي وغلبة التخصيص تقتضي الحكم بعدمه
فهو مراعى حتى يتفحص وبعد التفحص والتامل في ان ذلك الشيء الذي وقع في الكلام من التوابع هل يقتضي التخصيص
ام لا واذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يظهر ان اصل الحقيقة هو ظن التخصيص
ولا يحتاج في اعمال اصل الحقيقة الى الظن بعدم المخصص بل عدم الظن كاف فيه مع انا لو فرضنا التخصيص بالخارج و
ثبت التخصيص حالا من وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في قانون السابق ولك لو حصل الظن
بالعدم من الخارج وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين بين توقيف العام
عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما
يحتمل كونه مخصصا من التوابع في طي الكلام او غيره مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد
هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة في ما نحن فيه انه اذا ابتدا في الكلام بذكر العام مثل الفاظ
المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم فاذا قيد بتعقيب بعضها بما يخصص بعض افراده فنقول ان المراد منها غير
الغير المدخولات غير البائنات على اللغوي فيبقى العام ظاهرا في الباقي افرادا من اصل العموم ام من
الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي الخ في المطلقات انفع
ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيد وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات
لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع او للدليل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان ا
المراد به تمام الباقي لان المدلول فقد دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الارتجاع كاف في عدم
ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه
يمكن ان يطلب بالازم فان عدم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظ بناء على حمله
على معنى فان عدم المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة
التبعية والتصرف في الاصل لا في الاضعف اسهل   لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد

ينبغي

سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص او لا كان اللفظ غير مستقل
بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على ان معناه اما للدلالة وباعتبار الوضع كقوله صلى الله عليه وآله و
سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قول لك
لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهمون تقييد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا
لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان و
تقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالة على حكم الباقي على سبيل التنبيه
مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسع الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض لكن يقال في الجواب
السؤال عن الزكوة في ذكور الغنم زكوة او في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت هي محل النمو
في اثباتها في الذكور مثبت في الاناث بطريق الاولى ومن نفيها في الاناث ينفى عن الذكور ايضا ولكن
اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء
والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين الا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم
في محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
وقوله ع لما مر بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو المحقق
ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الحكم وعن قيل ان السبب مخصص
الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا منه كما
لعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة تحت نظر منهم الاجماع على ذلك
على ما يتتبع الاثار وكلام الاخبار احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفات المطابقة بين الجواب والسؤال
وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنافي ذلك مع منافية من كثرة الافادة
وبانه لو كان عموم السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد ولما لا يجوز في غيره والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم
يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وفيه ان فائدته الدليل الا اختصاص ح
وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة وشاني ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به

لئلا يحرج بالاجتهاد ومنها موافقة السير والقصص وغير ذلك من الفوايد وبان من حلف في السنة لا تتوضأ
بعد قول القايل توضأ عندي للحدث يكل توضأ بل انما يحنث بالتوضي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا
لما حنث بكل توضؤ وهو باطل بالاتفاق وفيه ان الوقوف على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا
اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر
على الجواز حجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب وحجة الخصم بان
الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من
المنطوق فلا يجوز تقديمه عليه واجيب عنه تارة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان ضعيف
واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يعتبر الظهور المفهوم الخاص على العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات
اقول وفي اوضاع الحجتين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب
وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط
والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان
الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال
انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن الجمهور في عوالي اللآلي
حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات الذي كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب
عليك اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل
على جهة التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن
خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى
العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة لا يمكن طرح احدهما بمجرد فقد شرائط
القبول او ظنه او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد
اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض
آخر اذا كان بينهما تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية
او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم الجمع مقدم على ملاحظة

ملاحظة المرجحات مطلقا لكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في
حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بان الجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم
الى المرجحات واعتبار القوي والضعف مطلقا مثل تخصيص القران بخبر الواحد وغيره من معارضات الجمع فانهم
يعتبرون المرجحات ايضا فالمناص عن هذه الاشكال في تحقيق المقام ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل
والترجيح مع تحرير منا وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان
في عدم الرجوع الى المرجحات الا رجحه انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا ان الجمع مع الامكان
لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي
اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز والعمل بالمتنافيين مع ابقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن في الفرض فكما
يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى
احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول
مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الآخر ومرادهم من العمل
بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان
وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك
المعنى المجازي لكن بان يكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنة
حين التكلم الى الآخر وابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الآخر اليه لكن بمعنى ارجاعهما الى ثالث
القرينة المجوزة لحملهما بحيث يصح من التجوز فيهما معنى ثالث ومثال الاول العام والخاص المطلقين فان
العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما العام فبمجازه المتعارف
وهو التخصيص وبمجرد وقوع العام والخاص المنافي له فيه في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد
قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من المعصوم عليه السلام ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد
من صرف احدهما مثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك لا يكون الا بشاهد
مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب
احق بحضانة الولد الى سبع سنين فاجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر

عمل بالدليلين واخراج الكلام عن حقيقتها بالتخصيص لكن لما رجحنا في الاخبار غير ظاهر فتقليل الابعاد
بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم
القرينة عليه الا ان يكتفى بالشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما العلتان كانا معتبرتين بقرينة معهم
لذلك واما الذي يوجد فيه القرينة من الاخبار فاحرى وافضح شيء الاخبار الواردة في ان العاري
يصلي قائما او مومي والاخبار الواردة في تربيع القاعدة فالظاهر ان الاخبار الاول محمولة على الامن
من المطلع والثانية على العدم وهذا التفصيل رواية صحيحة كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك كما ورد انما
مطلق الحكم كيف ما اتفق كما ذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا
راى خبرا ورد بلفظ الامر واخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيحمل الامر على معنى الاذن والنهي على معنى
المرجوحية وثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلوله كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او
مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بالكلام الشرع لا بحقيقة ولا بمجاز
اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم
بها ومجرد احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين المشافهين لذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك
ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا ما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير او التوقف
عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليلين بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب
حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه
ومنع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما عرفت
بل لان احتمالها مع التساوي ايضا قرينة للارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه حتى قيل
واما ما يقال من الرجوع الى ارباب النظر باعتبار الموافقة فيثبت ما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام تخصيص
وما لا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن وقطع نظر عن الاصول لا هو بملاحظة
المقام فانا لا نقول ان القرائن والآن مع الاتفاق الى المرجحات الخارجية صغير ذلك في ارجاع الى احد
الدليلين دون الآخر مع ثبوتها في احدهما او التساوي مع التساوي والامكان او التخيير بينهما
اليه فنقول مع كون الخاص اقوى فلا شك لا في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه ومراجعه

واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى بقرينة الاعتضاد او كان المفهوم ضعيف
بقرينة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه جزءا من سائر المجازات لاجل
ما ذكره في تعارض الاحوال من ان الغلبة عنه لا توجب كون المراد ذلك بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد
في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لا سيما ان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل
الخاص بمجاز اخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين نحو موافقة لما ورد من اهل
اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الاخر فيرجع مآل الكلام حقيقة الى ما يرجح
في النظر ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا القسم يرجع الى ملاحظة
الترجيح ومع العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما انما هي في الحقيقة يرجع الى
الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض من حجيته واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط
الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما ليس عملا بالدليلين مشكل على ما عرفت من القول باحدهما
واعمال الاخر فان المخالف انما هو في بعض مدلول العام وبعض الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص في
ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الخاص فلا يخفى ان المفهوم المخصوص تمام مدلول اللفظ
لا بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين معا
في الجملة وفي طرح احدهما وتشهد به الاطلاق اخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسنحقق تمام الكلام
في اواخر الكتاب ان شاء الله تعالى ويدلك المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف اما بين
الدليلين بسبب ان يكون العمل باحدهما تاركا لظاهر الاخر وحقيقته او تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر
اما يوجد قرينة على ارادة خلاف الظاهر من بعض المتعارضين او الى الاخر فهذا يندرج في الدلالة
المجازية المتعارفة فيكون هذا القسم مع القرينة من جملة الظواهر او لا ومع ذلك فاما يمكن
تاويل هناك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف لو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فنقول ان اراد القوم
من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه يجوز رد الكلام الشرع ولو لم يحمله على محتمل صحيح ناسب
سائر كلامه وان كان بعيدا او لم يحمله حفظا شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في
لوضح دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غاية فيه الا انه لا دليل عليه ومع

الخ ان لفظ الاولى في الكلام يعني الوجوب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان
اراد وانه يجب تنزيل المتنافيين على احتمال يجب ان يرجح احدهما ويكون ذلك مستندا شرعيا
ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا في الخارج بل بمحض
احتمال عقلي ليرتفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤول
الى الخروج عن الكلام المشتمل على حكم شرعي في العمل باحدهما عملا بالجملة سيما الحكاية فلا بد ان يكون مراد القوم من
الاولوية الاطلاق الرجحان او الوجوب فيما يمكن الجمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص
وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان
مجرد ظهور القرينة في نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الجمع بينهما للاتحاد
عليهما واعمالهما الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج
عن مقتضى الدليل لدليل آخر وهو لا يصح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ
فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع الى الجمع كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الآتي وغيره
ويظهر بذلك ضعف ما ذكره الجعفري وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى
الاضعف واما ما للعلامة ابن المطهر فيمنع ما ادعاه من الاجماع فظاهره انه عنا هو الاقوى في النظر من ذلك
الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح على الراجح مع ان الروايات صريحة في ارادة
المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيهما ان ما هو علاجهما واستيت فيهما
والجواب لا يمنع الرجوع في غير المتناقضين الى الترجيحات لا ريب في جواز تخصيص الكتاب
بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر ونحو ذلك واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها انه ان خص
فيجوز التخصيص بل قطعي ورابعها المنفصل بتخصيصه بما خص فيه بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها
التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما
لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف
بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتج الاولون بانهما
دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص

بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص بالمرة ولهذا ما حققناه لك سابقا فيظهر ما فيه لان العام كما انه
يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا حينئذ ومع ذلك فنقول انه لا يتعين فلك الخاص ان اريد
معنى مجازي آخر ايضا فيجب ان لا يجب حمل العام على حقيقته فمحض كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب
القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المجازية
انما هي بالحمل على العام من افراد الخاص ونفس الخاص هو ملغى بالجميع فلا بد من بيان وجه التخصيص وجوازه
فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا اذ احدهما عام والاخر خاص وفهم العرف
وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما للمجاز في المراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص
الخاص واما وجه التساوي فستعرف واحتج المانعون بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني
لا يعارض القطعي لعدم مقاومته فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز معه النسخ وهو باطل اما الملازمة
فلان التخصيص في الازمان هو من افراد التخصيص او ان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام
الغاء الخاص وهو موجود في النسخ اما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب
وان كان قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي
الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما بما ذكرناه وان فسر بان الخاص
ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص من انواع المجاز
ايضا فالاصل اصالة التخصيص فيما كان عاما انه نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي هذا المعنى و
هو لا يستلزم قطعية مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب انهما
ظنيان تعارضا وتساويا والدليل ان التخصيص ارجح انواع المجاز ولفهم العرف ترجيحا التخصيص واما
التساوي فلان المعارضة الا عند التامل هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي يقطع
بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هو معنى الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو
قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون
وكذا الحكم في الخاص على الاظهر من مظنون والقول بان الخطاب على الظاهر وارادة غيره قبيح ثبت
وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المظنة به انما تم بالنسبة الى من توجه الخطاب والخطابات

لمشافهة وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقراين يخرجها عن الظ
ظهور خفي علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غيرها ظهور الظن محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم
وخبر الواحد لما لا يخالف ظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القراين وعدم اقتران القرينة بالقطع لا يوجب
تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها وخفيت الى الان او لعله المقال او كانت مقترنة
بالقول منفصلة عن ظ القران او لم يكن مقترنة ولم يكن ح وقت الحاجة ونحو ذلك وشرا كتاب الكتاب
في التكليف تماما او فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يكن المراد العام وان تكليف الحاضرين باي شيء
كان فلا ريب في الاكتفاء بالظن بما الحق انه مراد في العلم ومما ذكر يظهر النقض بحصول العلم من لحوق
الخبر الواحد الغير لكونه خطابا بما له ظ يلي طلبه فحصل من ذلك قوة اقوى الخبر العام مع ان جواز
تعلق الكتاب من مسايل الاجتهادية فقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز التمسك
بالاخبار يحتاج لدفع الاخبار المعارضة فيه وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان
كلام المحقق الفي بالمعارضة بالقلب بان الاجماع العلم انعقاده وظ جواز العمل بخبر الواحد فيما كان
هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظ الكتاب عامه فيما ثبت من الاخبار التي
ما يعارضه سيما والقايلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتنا بمخالفة القوم مشكل مع ان كون
العام حقيقة في العموم كلام واليقين من مسايل الاجتهادية وقد مر ذلك العام المخصص بل يسد باب
تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قل ما يوجد خبر لم يكن مخالفا لظ
من عمومات الكتاب فلا دليل في الفقه الا اصل البراءة الثابتة بعض خصص الكتاب مثل لا تكليف الا ما لكفه
نفسا الا ما آتيها ونحو ذلك من ضعفاء الامامية فهم ذلك من تتبع احوال السلف من العلماء الصحابة والتابعين
لما ثبت اليه بعض الافاضل بالجملة مع بطلان ما ذكرو اضعاف ما ذكر فلم نذكر الضعفاء لنقل الكتاب
لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظ الكتاب بمراد الله تعالى ولا ريب ان خبر الواحد الجامع
لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف
للكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظ الكتاب بخبر الواحد
قلت تلك الاخبار في حقلة معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم الخاص على العام بل العامة والاخذ

والاخذ بما خالف العامة ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظ ان المخالفة هو رفع حكم الكتاب
كليا وان كان التخصيص يسلب البعض ايضا سلمنا لكنها في حد نفسه ذلك لمعارضتها بما هو اقوى منها
من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب من الادلة ايضا ان ذكرت
ان الخاص انما قدم على العام مع المعارضة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا او اية النفر وما آتيكم الرسول فخذوه ولعمري بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر
على ما قررت وبما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم
تخصيص ادلة حجية خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم من عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم
ثبوته انتفاءه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار في القول بتخصيص الكتاب
بخبر الواحد فضلا عن تخصيص هذه الاخبار في المخالفة التي انها بقسميها فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المرافقة
والمنافات رسما واما الجواب عن الثاني فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص الذي
يدعيه هو الفرد الاول يعني التخصيص في الافراد لا في جميع افراده وما يستلزمها وعن الشق الثاني فبابطال
الفارق الفرق بالاجماع المدعي في النسخ اولا وبان ابي التخصيص غلب بيسع وابح من النسخ وخصوصا في رتبته بدرة
وعليه التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه رفع لبعض المدلول
قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة
ويكفي في بقائه علة الوجود وبدفع حصوله السبب علام علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في البقاء
الا علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وافعاله ولا يصح عليه ابدا انه مو
قوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر وهو ممنوع وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج اسهل
ما ثبت من نفيها ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الا ما يعتد اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام
الكتاب فهل يقتضي محاولة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص ام لا يرجح وكون احدهما
اضعف فقيل الامر عن الاخر مع علم ارادته بالنسبة الى الافراد لا يوجب ظهوره من اللفظ وحمله عليه بعد خصوص في
التخصيص وارجحية يوجب حجيته فيبطل القول بعدم الفرق من ذلك وربما يقال في بيان الفرق بين النسخ
والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن في نوع المدلول مرادا كلية

٢٢٨

التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اذ لا فظهر بذلك انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا لحكم
وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك الحكم
ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو الفقه فمع الامكان ان يكون
المراد في النسخ انتهاء الحكم في بعض الازمان على ان الكل من جانبه فالفرق بذلك مشكل ومن جملة المفصلون
بما يرجع الى بعد التحرير لان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض ... فهو مختلف فيه وذلك عند الفرقة
الاولى لا بان تخصيصه بدليل قطعي هذا الفرقة الثانية بان تخصيص مخصوص مخصص وذلك لان العام
عند الفرقة يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية يفيد الدلالة المجازية بمنتهى الدلالة
الحقيقية كما سيجيء في باب الترجيح وجوابه فيظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص
انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن ومن جملة المتوقفون لتصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه
انا قد بينا اثبات المرجح   اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران
او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان للاباحة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة والعلم
مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا البحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن
ان يكون موضوعا لهذا البحث لانه لا يتحقق فيهما العام والخاص على الاطلاق بل كلاهما عامان من وجه خاصان من وجه ولذلك
الادلة المذكورة في هذا البحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فعد تريهم يجعلون في كل هذه الادلة
الخاص مبينا للعام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما يحتمل
بما يصلحه الاخر من استعداد البيانية المتبينة وضرورة احدهما بيانا للاخر لان الاخر بعض الاد
وتخصيصه للاخر ليس بذاته بل انما هو لضميمة المرجحات الخارجية التي قدمته على الاخر والفقهاء قولهم في
الادلة بني العام على الخاص اتفاقا وعلى الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام
على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم ... وبطلانهما ... كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في نفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات
الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر من جهة بناء في مادة التعارض
المعارضة بين العامين من وجه انما هو مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية

٢٩

في التخصيص يعني بعد ملاحظة المعاوضة وبقي رجحان احدهما على الاخر اولا لا مشترك بين المعنى الى اللمس فيحصل
بعض الا بما ... وتمام البحث وشهد متحقق الشواهد الذي لا يشهد الا بشيء ومنشاء اختلاط الامر عليه اختلاط
مباحث التخصيص وبحث كيفيته بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وبحث جعل بيانهما معا ما ان
متعاوضان يحصل بينهما في كثير من الكتب الاصولية من الشواهد الذي ذكره ان محقق الاصوليين يهتدوا
في هذا المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بانه يعتد الى على والمتوفى عنها زوجها من ان منهما عموما
من وجه وبه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام تحقيق بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم
هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان
فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شيء وباني
معنى البيان منه تلاوته للاية المخصصة وباق بيانه محقق بالسنة ومع وجود المخصص من الكتاب اشتباه
وبذلك يندفع كلام الظاهرية بمجرد اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الى ... والتحقيق ان التخصيص على
قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب مطلق البيان ... بناء العام على الخاص
لقول مطلق اعم من المتعاينين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فما كان مذهبهم اعتبار ابعد
الاجلين فيجمعون بين الايتين على غير جهة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة
اشهر وعشرا ان لم تكن حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع بعد الاجل ان كانت متوفى عنها
زوجها ولم تبلغ مدة وضعه اربعة اشهر وعشرا فتصبر حتى تتم الشهور وهذا ليس من التخصيص المصطلح كما
لا يخفى على المتدبر البصير والذي تمام ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر انه اولا
الاحتمال المطلقات ... واما العامة فبنوا الامر في ذلك اولا على ترجيح ابتداء دلالات الاحتمال
بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم جعلوا به الاية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع
ثم ان تمثيل ابن الحاجب نظرا انه لا يصير حجة على احد واما المحققون فقد منهم العلامة في ... وغيره
فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القرء واية اولات الاحمال وكلاهما في العام والخاص
المطلقين فان اللفظ من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية القرء ... القرء مطلق
ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة الى انه لا دلالة فيها على المطلق

بوجه وبالجملة اقسام البحث موضوع هذا القانون القدر المشترك منهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة
فنقول القسم الاول هو ما علم اقترانهما وهو من صورة القول بالعمل والعمل مع احتمال ارادة القولين
المتصلين من دون تراخ البتة ان جعلنا المعارضة اعم من الحقيقية والتي فيها بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا
عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المعارضة والبحث بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا ولا بد من الرجوع
الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المعارضة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتاخر مخصص
عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما قررنا من ظهور الفهم العرفي والرجحان المنقص الاكثري والشيوع
والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستدل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف
للعامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة
ونحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات
الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع فيه وما
ظهر لك من اتفاق العلماء الذين سنذكرهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة مقتضى العموم والخصوص
ينفع لك بطلان تعميم المحتج بحجة ... العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم
تقدم العام وتراخي الخاص عن صدور الكلام المشتمل على العام فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل
بالعام فيكون ناسخا لا مخصصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن
ائمتنا صلوات الله عليهم اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله وهو باطل لانقطاع الوحي بعده
ويبعد التزام التخصيص في الكل ... وبعضهم ... وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الآحاد المخصصة
للكتاب او الاخبار النبوية لاستلزام تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو
اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول صلى الله عليه وآله بعد حضور وقت العمل ... ورواية الامام حديث
... ان العام فان الائمة حاكون عن النبي صلى الله عليه وآله ... للشريعة فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ
من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمن النبي ... وهو غير معلوم بل خلافه
معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول صلى الله عليه وآله باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي
اخبر خلفاءه بان الحكم الفلاني باق الى ان الفلاني ثم ينسخ فلعلهم ياخذونه الا ان ذلك ... وغاية

كفاية ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا والى ان الائمة
يظهرون ما وصل اليهم عن النبي صلى الله عليه وآله ويشرحون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراد الله تعالى في كتابه وما اراده
النبي صلى الله عليه وآله من سنته فالامر مع الائمة كحال الفقيه مع مقلده وقد اشار الى ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في
حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا الوجه ان احد الرواة سمع العام من امامه وتاخر سماع الخاص
عنه عن زمان حضور وقت العمل من دون مانع ومن دون عذر ظ فلا بد ان يكون لظهور كونه مكلفا بالعمل
الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل التقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي
ويلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتاخير بيان الزمان وزمانه التي قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم
ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن
وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما ان يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت
العمل كالمستدل ... ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم نقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم
الخاص فالاقوى وفاقا للاكثر من المحققين ان العام مبني على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه
ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص مطلقا وترجيح الراجح واجب واستدل البيضاوي بان فيه الجمع بين الدليلين
في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل ... وفيه ان كان بعده
فالتخصيص او بالخاص او بها وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب
جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح للتخصيص ومرجح اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ... هو
هو التخصيص في افراد العام لا الازمان ... فلا يتاتى فيه ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا
بانا لو لم نخص العام والعمل بالخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان
دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ... ويرجع هذا الاستدلال الى الترجيح
من جهة قوة الدلالة بسبب النصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس
... اصحاب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاشتراط لانه لا يتم الا في
صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة عموم فيكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من
جهة اخرى ولم يكن قطعيا فلنا ... ربما يكون الخاص خاليا من جهة عموم ما كان من تلك الجهة

مثل المثال المذكور الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظني في معناه لا قطعي وصرح الفاضل المدقق بذلك فانه اراد
ما كان الخاص اقدم من زمنه وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع من جملة من تحقيقاتي في ذلك وانت خبير
بما فيه اولا فلانه لا وجه للمعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة حسبما افادته من هو
الاهون وثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص
دون العكس جاريا في المقيدين وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من زمنه لعدم الفرق بينهما فلا يرجع بل
المراد عما اورده صاحب المعالم على الاولين والاولى في ابطاله ان نقول عمومية الخاص لا ينفي القطع بظهوره
بالنسبة للافراد من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئية الحقيقية
الفرد قائم وكذا الخاص والعام بالنسبة لا غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة
فرد ما منه لا بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك الدليل في مقام الاستدلال
حجج القائلين بالنسخ بوجوه الاول قول القائل اقتل زيدا لا تقتلوا المشركين بمثابة الى القول لا تقتل
زيدا ولا عمرا ولا بكرا ولا خالدا الا آخر الافراد ولا اشكال ان هذا النسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه
المنع من التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص فكون النسخ
وغيره من وجوه لما مر مرارا انفتاح التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه
ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متأخر وما قيل ان وصف البيانية مع مقارنته للعام
فكيف يتقدم عليه فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على ما يحتاج الى البيان وكيف كان
فالبيان بوصف البيانية متأخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه زمانا من حيث الذات
القسم الرابع وهو جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه
لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت الكلام في ان تقدم الخاص اما مخصص لكونه ناسخا لوروده
بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا لما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان
الخاص مما يجوز نسخ العام به و كذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ونظائر الحال في آخر مع ما
في المباحث السابقة وسيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر
لملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث الزمان والنفي والانكشاف لا الامر فيما تفاوت الحال فيه

فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب
او السنة المتواترة والخاص من اخبار الآحاد ومع جهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا ينتهم
بجوازه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر الغائب لكن الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل
التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة
بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص الغائب فان تحقق في نفس الامر الغائب مشروط بوروده والخاص قبل حضور وقت
العمل وما قيل ان الاصل تأخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض
بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تأخره فالتحقيق في الجواب ان اريد تعميم القول بتقديم الكل
بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام لقطعيه ان يقال ان الشيوع التخصيص وغلبته
وعرجانه المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر
لا النسخ بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل لبنت التخصيص الحاقا الشيء بالاعم الاغلب
وانما جاء المرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقديم الخاص على العام كالعلامة
على ما نقل والسيد وهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ونظير جوابه
ما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال و اثر ذلك في اخبار الائمة غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا
ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي صلى الله عليه وآله ومعاملاته وبياناته
في الكتاب وسنته نعم هم ربما يقولون ان هذه الآية نسخت بهذه الآية وامثال ذلك فلو ثبت
باخبارهم شيء فانما يثبت بالاجمال ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فقد عرفنا قلتها جدا واما
الكتاب فقد ادعى السيد ان تاريخ نزوله اما بانه مضبوطة لا خلاف فيه وذلك فيه ايضا محل نظر

في المطلق والمقيد

المطلق على ما عرفه الاكثر هو اللفظ الدال على شايع
في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي
الذي يصدق على حصته هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام
والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي فهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه ما يراد به
الماهية لا بشرط شيء منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق

والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وفي التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه حجب المطلق حصته من الحمل لا على الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات فنظر لكل ماهية حقيقة بمحيح اذ نفي الطبيعة بالطبائع فنقول ان البيع متعلق في قوله تعالى احل الله البيع مطلق في بيع النور حقيقة وكذلك الماء في خلق الله الماء طهورا لا يجب شيء والمال القليل المفهوم في قوله المأمور كر لا ينجسه شيء وكذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما لا يدل على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات لانهم لو لم يقولوا افرد وهو ما اخرج من شائع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشائع منهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشائع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق بالمعنى الاول والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد تولى من وجه لا التفهيم التحقيق كما يشير اليه في جميع ما مر في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدم وتمام معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هنا ايضا ويزيد هذا الحجة على سورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون الحكم به فيهما مختلفين وان لم يختلف فمثل الحكم الشرعي مثل الطعم بتمامه الكف فيهما اما شيئا او يتحد حكمهما مثل الطعوم والمطعوم فيهما اشيا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم في حمل اليد في اية التيمم على اليد في اية الوضوء بتقييدها بالمرافق لا الاتحاد والموجب هو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والحمل بالقياس وفيه منع الحمل او الا ومنع العلة ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبها اي علة الحكم متحدا او مختلفين لعدم المقتضي للجمع واستحالة الحمل الا فيما كان احدهما يستلزم العدم الاخر مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك

الملك بل عدم الملك الكفو يستلزم عدم العتق فيقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافر ولا يصح الكفو واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلفا اما الاول فاما ان يكونا مثبتين او منفيين او مختلفين فهنا اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف منهم في وجوب الحمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تأخر عنه ولكن بشرط حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا ثم هنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا اما على المقام الاول النظير بما مر في حمل العام على الخاص من ان المقيد وشهرته ورجحانه والنهاية في العرف فانه الحقيقة في الفور مع النصوص على ذلك اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا ضعيف لانه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا يختص في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما مستند هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة على الاستحباب فتكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الوجوب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المأمور به كليا فانه لابد للمكلف فانه كان يستفاد من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل الفور وفيهما ان الاحتمال في البيان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير وقد يدفع عنهما القول بان حمل الامر على الاستحباب مجاز وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا لان حقيقة كلام جوابه وفيه انه ان اريد بذلك وجود هذا الملازمة لكون مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما كان فيه فلوجه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما كان فيه بعنوان الحقيقة بمعنى الحمل ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي للارادة الخصوصية منه وان لم يستبين عند المخاطب نعم يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا استوى المقام بتعينه عند المتكلم مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستلزام تعلق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمحمل بمعنى فظهر بعد القرينة انه كان مجملا فلا يكون هذا من باب الحمل لا المطلق فيكون

٥

مجاز اى بمعناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية ولا يبعد ان يظهر قوله لكون المقيد و المنا وجيا بالمطلق و العام و تقييمهم
لم يخرج عن حالة الظهور ما ليس له دافع الا ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام فى ترجيح ما اخترناه من
المجاز على ما ذكره المانع ولمن حصل المانع ان الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالاتيان
بالمقيد بما ذكره المانع فى النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز
من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المتيقن هو القدر المشترك
بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة
الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل شرط
الايمان ام لا ويمكن نفيه باصل البراءة ولنا ان نقول تعارض المجازين والتصادم الاحتمالين يقتضى
ان المكلف به هو المطلق او المقيد وليس ما قدر مشترك يقتضى الحكم بنفى الزائد عنه بالاصل لان الوجود
فى ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فليتامل والثالث انه يمكن الجمع بينهما دون اخراج
احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب حمل حتى يتحقق ذلك فيبقى المطلق
وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باى فرد كان حتى ينافى مدلول المقيد بل انما هو اعم منه وما يصلح للتقييد
بالمقيد فى الواقع الامرى انه معروض للمقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة فى قولنا
رقبة مؤمنة هو المطلق واللازم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصح لاى رقبة كانت فظهر
ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق فان لم يكن ما ذكره ولكن
مقتضاه وهو ذلك لا لوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافى مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع
بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون التصرف و اخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم اه ان اراد ان مد
لول المطلق هو الامر الدائر بين الافراد يعنى اى فرد كان على البدل والمقيد هو بعض افرادها لان
مدلوله الحصة الشائعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعنى
نوع صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باى فرد كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد فى ضمن
اى فرد يكون والامتثال انما يحصل بالاتيان باى فرد كان منه والعقل الاصل براءة الذمة عن التعيين هو
مقتضى التخيير فى الافراد ولا ريب ان هذا ينافى مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول
والترديد لانه ذكر فى موضع آخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اى فرد كان من افراد الماهية على البدل

٢٣٦

على البدل بل ربما كان مدلوله معينا فى الواقع وان لم يكن اللفظ مستقلا فى التعيين بل هو ظاهر
والكثرة فى الاخبار بعم فى الاوامر ويجب الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى
وملخصه ان خبريان كل ما تعلق به الحكم الشرعى على سبب التعيين فى الواقع فلا بد ان يكون موقوفا
على الطلب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء كانت ذكر التعيين او فارقه وسواء كان فى صورة الاخبار
كقوله تعالى احل الله البيع او فى صورة الانشاء او اكان كاعتق او وهبا التملك الامتثال فذكر اللفظ المطلق
وارادة المعنى الواقعى مجازا حرما نعم ربما يصح ذلك فى القصص والحكايات مثل قوله تعود جاء رجل من
اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال مطلق وارادة
الفرد المعين الواقعى منه ولم يقترن بالقرينة فهو حقيقة فى بادى الراى وبحكم النظر وتحصيل العلم
بكونه مجازا بعد القرينة والحاصل ان استعمال المطلق فى المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه
ومال الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلى ويكون ارادة الفرد مقصودا ثانيا
بالعرض وذلك كقوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة وفى مثل اعتق رقبة اذا اراد فردا معينا اى
فرد يكون ومال الوجه الاخير ان ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او
بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة ولكن هنا انما هو فى الاخير وهو المتداول فى مسائل المطلق والمقيد
فهو حقيقة بعد قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة يسعى فانه يحتمل كان يسعى او جاء فرقت بين ان
يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خلط القائل خلطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل
وقوله الا ترى انه موصوف للمقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة مؤمنة فى قولنا رقبة مؤمنة
هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد وقوله واللازم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم
ذلك على الاول فتامل بل هو عين الحق والذى لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلى القدر المشترك
بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس فى قولنا رقبة مؤمنة فى الجملة لفظة رقبة وان كان دالا على المعنى
القدر المشترك بين الافراد فى الجملة لكنه لا يقال له المطلق اذا استعمل وحده ويقال له المقيد
اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد فى الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وقد المطلق
من المعنى الكلى ثم ان ههنا كلاما من المحقق البهائى فى حواشى زبدته فى مبحث المفاهيم وهو انه قال

قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهوم ما في نحو اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم
يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به المطلق فما هذا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة انما لا يكون
حجة اذا لم يكن في مقابله مطلق كما في مثال المذكور واما اذا كان في مقابله مطلق فمفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم التناقض في الحكم نفيا واثباتا
الا اذا كانت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فهو صحيح بناء على ان مفهوم الصفة حجة كما نقل العلامة
في نهاية الاصول ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة يحملون كلامهم على ما اذا لم يكن في مقابله مطلق واما لو كان فهم حجة ما
اذا كان في مقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب منه الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب
كيف يقال بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول لا اختصاص لهذا بالاعتراض ولا
رفع لهذا بالجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق رقبة مؤمنة في الظهار عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة
عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم
فان المطلق ان كان عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيره وان
كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى مجال
لحصول الامتثال بغيره فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق
على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب
عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم الشهادة بكفايته في نفي جواز الغير وحده الا
مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن ان يقال ان هذا التوهم في العام والخاص
المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب
الاكرام في الخاص بانه وجوبه في الكل ولا يكون في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك
ترى انهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خص الحكم بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الكلام
ففيه انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد عرفت بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت
حجية المفهوم في الوضع اللغوي بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع
الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب النهاية لالاحظه والظاهر ان مستمسك ترجيح التاسيس على التاكيد ايضا في الامثال
المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل ان هذا الحمل فائدة التقييد

المقيد في اعتبار المفهوم فيمنع الانحصار فيما نحن فيه او التاسيس يشهد بحمله على ارادة الافضلية اقول وقد ذكرنا
فيما مر الى ما يحققه ليس من قبيل الامر الوارد عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه فلا على المقام فهاهنا انه نوع من التخصيص
فان التخصيص انما هو في المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل الى حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل
وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين للناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد
والحق ان من قال بكون المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بل لو لا انه لا بد ان
يكون معارضا باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع
لزوم المعارضة ولا لزوم شيء الا تاخير البيان عن وقت الخطاب وللدليل على امتناعه واحتج القائل بانه نقض بقوله تعالى لا ان المقتدر
في المطلق الوارد بعده لا لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وتقييد الرقبة بالسلامة عندهم النقض ودهر من على
الاول اليان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع التاويل
في الرقبة للمعارضة حتى يكون مجازا في السلامة ولو سلم فالمطلق منصرف الى الفرد الكامل والشايع والثاني ظاهر
مالك ما منفيين مع اتحاد الموجب كما في وجوب العتق بانهما اتفاقا مثل لا تعتق الكافرون لقوله في كفارة الظهار لا تعتق
مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا او ورد عليه بان هذا تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم فحكم
بعضهم توجيها له لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعلهم للعهد الذهني
واورد عليه بان معناه حينئذ لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل واحتمال ان غير قصد للاستغراق
ويكفي للامتثال بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان
لهذا الفرد المنفي اي يخص الحكم بعدم اعتاق المكاتب كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع
اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد ودفع مثال الاكثر بان يراد منه الجنس فيكون التنوين تنوين
التمكن ويتم المثال الثاني في النفي بارادة ماهية النفي كما بيناه سابقا فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني
مع انه النفي في جنس النكرة ولا بد مع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان
يراد دفع توهم ان يكون منه قيدا والنه الذهب كل مثال الفرد والا فالاول داخل على النفي ذا النفي
انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق بالمطلق من العام ولما ذكره المورد من ان معناه حينئذ
ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل فالاحتمال مورد انه متعلق لحكم عف لونه

ومماله ونحو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد تعدد خيار المطلق بتعيين في ضمن فرد معين فهو ليس
معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى التقدير والاضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما يحصل
بخيار المطلق وذلك الفرد وان اراد جملة فرد بارد وطابعين تخطر الذهن فهو مع ما فيه وتمام انه ليس من موضوع المسئلة في شيء
فيه ان هذا الصق بالمثال المقول والذي وجه للعدول عنه فبالفرد الذي ... المراد من يكل المثال بذلك غير بعد العموم
ويصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل ان يراد منه او على الرق مطابقا ما وقع من معنى المطلق ويكتفي
في هذا المثال بعدم عتق فرد واحد الى آخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن قواعد الفروع عند فهم موارد الكلام
في الشرع والعرف اذ المفهوم من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالكلام عتق
غير المطابقة لا ابقاء الرق للمطابقة مع ان ارادة فرد ما بعد النهي عنوان العموم فانه يجد فرضه على ان لا يصير المعنى
في كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليه بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مطابقا ما اعتق من عدا الكفر الغير المقيد
وهو ان يتم ومثل هذا المثال لو كان مال المطابقة ولغير مطابقة ولكن يخص تم نحو لا تقتلوا العبيد
شلا يكون معناه لا تقتلوا عبيدا الا ان يخرج النص لا المعنى الاثباتية مثل ان يقال اذا اهتم بهم فاقتلوا
منهم واحدا او يجوز الكلام فنز الثانية وهذه الكلمة خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل المطلق والمقيد
لا يتم الا بعد ضمهما عاما وخاصا وانظر ان الغالب منهم على ذلك مبني على مثال الامر ومشهد الاطلاق الوجوبي الذي ذكرنا فرادة التنبيه
فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد الا ان يعتمد على الاجماع المخصوص وذلك ينبغي ان يكون ذلك كله على
اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعد التكلف
وهو مالا نحتاج اليه مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق
على المقيد وضبطها او وما الثاني اذ كالعلاق الرقبة فلا تجتمع الاطلاق والتقييد في ذكر ما احد فيه الا ما في يوم
المدد لا فرق بين الاقسام المذكورة في ذكرنا مثبتين او مختلفين في حكم في القرآن فعن الحنفية المنع
عنه منهم وعن اكثر اصحابنا فيه انه يحمل عليه ان تعارضا القياس وعدم الدليل عن تخصيص المطلق بحكم الا حق بالذكر
والحق ما اختاره الا بعد لعدم المقتضى

في المجمل والمبين والظاهر والمؤول

المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل
فحيث لم يقترن بما يدل على جهة الوقوع من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلوة ولم يعلم

ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعنيين
بسبب الاشتراك اللفظي او اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي من هو فيما لو
اراد فرد امعينا عنده غير المعين عند المخاطب وذلك كما في اخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام
مثل ان يذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المعين فنقول هذا انتظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان للعام
قولهم فيما يشابه انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة فان الظاهر مرادهم مما له ظاهر اللفظ على الظاهر في
الاول ومرادهم بكونه مبينا الخاص المستلزم للاطلاق المجمل علمه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم المنافاة بين تعيين
العام المذكور والمجمل والى ان مرادهم يكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد مبينا له هو الخاص
والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب هو الاكثر في الاحكام
والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة قرينة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكنه لم
يقترن ببيان ذلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ولكنه مخرج والاحتمال انه مما له ظاهر فان القرينة اخرجه
عن الظهور في اول النظر ايضا وقد يحصل الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده
باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الاجماع مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشتراك
الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشرع مثل الزكوة مشغول فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما
لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا استعمل ذلك القدر بالحق فهو ايضا الحق
معين اذ المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ
بين مجازاته فاذا اقيمت قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما في ... مثل
بجملة مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المراة او باعتبار تخصيصه بمخصص
مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين بحاله بمعنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى العفة كما في محصنت فرجها وقد
يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان تقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل
ضرب زيد عمرا واكرمته ويرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او في زيد مطلقا
اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد

والقائلين فيه [illegible]

لان ذلك انما يتم اذا كان في الاصل الاستعداد والتهيؤ للاشتمال او توطين النفس ووقوعه في الآيات
والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان ههنا قولا ثالثا هو الاول مذهب
اكثر الاصوليين الا انه لا اجمال في آية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى وجماعة
الى انها مجملة بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل بالاجمال باعتبار القطع
لاشتراكه بين الابانة والجرح فحجة السيد مع تحرير منا ان اليد تطلق على الجملة وعلى كل بعض منها يقال غسلت
يدي اذا اراد غسلها الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبت بيدي مع انهما انما
حصلا بالانامل واصل الاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك فالحق انها بتلك اليد يجري مجرى قولنا انسان لا لفظة وهم لا
يقع على جملة شخص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد ونظير ذلك
من يعتبر القطع ففي الاجمال او لو سلم ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما هو وارد لها دعلاقة الحقيقة والمتبادر
الى الذهن انما هو المجموع لا المشترك وان ساعد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال له اي موضع من يده
وجع ثم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمين واليسرى فعلم انه موضوع لمفهوم كلي الذي يصدق على مجموع ذلك العضو
ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا للكل وامر الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي الاجزاء ومن القطع الابانة فالمكان
بالبيان ونسبة مخالفة السيد دون زيد لان الاول انما لم يوضع الا للمفهوم الكلي والقطعة على الشيء من باب
اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقابلة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كلها مثل اليد فقال اكلت زيدا
او انسانا او انما قبلت وجهه او ضربت زيدا او انسانا وانما ضرب رجله وهكذا انما الغرض ان مراد
من النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال فهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والظهر واليوم
والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه يسمى باسم على حدة يطلق اسم المجموع على كل منها
والتحقيق ان الحق ان الكلام في اطلاق ما هو موضوع للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز ثم ان ما سمعت في مثل
في هذا الاطلاق تحقيق ونزاع وهذه المسألة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار والتشاجر
فمنهم من قال بانه من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاول لغة
وقيل بكونه بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكن اقول ان من اشتغل
من اول الطلوع الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجير يوم يلزمه

فيه وكذا الوصي مورد نذر ولو الوقف فلو قلت بيده في اول الطلوع الشمس يجب ذلك عليه من اول الفجر ولم يبين
ذلك ان هذا من خواص الاضافة لا المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا كل يوم حقيقة واضافة
يوم حقيقة لانه على اليوم الحقيقي واضافته الى اليوم الحقيقي فهذا قرينة للتركيب الاضافي ولذلك لو قال
في هذه الدار وهذا الدار في هذا القدر المتعارف بعد التعقيب والكنس بنده وهو معنى حقيقي على تفريع مقدار الحقيقة
في قسمة الزوجة وهكذا في الطهارة فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على
عضو من اعضائه وكذا لو قيل جرح زيد ولكن لو جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل انه يده غسل جميعه
لا يمكن ان المراد هو جميع العضو لا المنكب ولا قبل ابن الا من كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل
غسل يده لا يفهم منه تمام اليد واما اذا قيل جرح يد زيد او جلد زيد او وضع على جلد زيد لا يفهم منه
تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه الا اي جلده وعليه فاذا
قيل اغسلوا وجوهكم فيجب تمام الوجه وكذا اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا
برؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن قد ذكرنا اصل
الاجمال ببيان ان ثمة احتمالين كون الباء للتبعيض او للبعض الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها
مجملة ومنها النبي صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته ولكن الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الآلة
فيستوعبها دون المحل كما في الآية واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة
مثل مسحت رأس اليتيم بيدي فوجب ذلك في الآية مسح بعض الرأس والبعض مجمل السدس والربع
وغيرها وفيه ان المراد هو مطلق البعض ومسماه وهو كما يتحقق في ضمن اي الابعاض فلا اجمال
وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل المشهور مجيء الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق حقيقة في المجموع
وذهب بعضهم الى القدر المشترك بجعلها للكل المتعين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيتعين
القدر المشترك وذهب جماعة منهم بانها للتبعيض بمعنى انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية
واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان الوقف انما نعتمد في مثل مسحت بيدي بالمنديل
التبعيض واجيب بالمنع وبان الباء في المذكور للاستعانة والآلة وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه
والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم

وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعدة من اصحاب الفاموس من معانيه ولك ابن متاخر
المتنبي فلا عبرة بانظار سيبويه وابن الجني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدورة وجميع
ذلك فهي زيادة عن جهة هذه المذكورات انه اختلفوا في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام ولا نكاح الا بولي مما نفي عنه الفعل ظاهرا
والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل الشرعي كالصلوة
والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال
كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما نحرره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذا التركيب ان كان من قبيل العبادات
وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فيصح نفي الذات ويكون حمل التركيب على حقيقته لعدم صدق الذات
وجود عام ان كان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي الصلوة
حقيقة عليها على هذا القول ح فاذا امتنع الحمل على المعنى الحقيقي فيحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم
الاركان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا امتنع الحمل على نفي الذات
فيعلم ان في ذلك ليس كونها ما فقد مع تلك الاركان مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا ولا مانع من
نفي الذات فيعلم ذلك النفي لكونها شرطا او جزءا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل
العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل كون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى
عرفي لهذا التركيب بان يقال المراد من مثاله نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام
الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو
مساوق للفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر مردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او
نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا او لانهما حقيقتان او لانه الكمال لتعرف انه لا دلالة الى
اتمام كونها حقيقة شرعية في الصحيح بل يكفي ارادة انتفاء الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان الحمل
باقربية الشيء من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك
يقال هو العدم اذا كان بلا نفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف الى
حد صيرورتها حقيقة فيه لئلا ينافي ما تقدم امتنع القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال

والكمال وترديده فيلزم الاجمال والجواب انه ان اريد ان اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي
ظهوره او بعضهم يدعي ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف
مختلفون في الفهم ويرددون بمعنى عدم استقرار رأي احد منهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد
فلنا لا نسلم التردد وان سلم فنحن في المادة مع انا نجد انا لا نفهم نفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على
غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فمنها من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي
الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا فقلنا نحمل الظاهر في الكلام نفي الصحة
والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول وبطل حجية المفصل وجوابها مما تقدم بان الدليل
ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ المشتبهة كلها حقيقة في الصحيحة الفرع الثالث اختلفوا في مثل التحليل
والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحل لكم بهيمة
الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك ذلك غير لفظ الحرمة والحلية من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال
واحتجوا عليه بان استواء الكلام لعرب يفيد ان مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول
والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوءة ونحو ذلك بان المقاما في مثل ذلك تختلف
اذ الشيء قد يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتري وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب
وقد يقصد البيع وقد يقصد الشراء وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء
كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس
وقد يكون هو الاستقاء وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة النكوح والموطوءة من الامهات والبنات
ونحوها والقول بان المقصود من هذا ذلك لا معنى له الا بارادة بعض احوال منها نحو معاينة المراة بالتقبيل والنظر
النسوان يصح ان يقال المقصود المتعارف منها ذلك الوطي واما مع عنوان الام والبنت
بدون قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك
وكذلك الميتة في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح والاكل
واتخاذ الصابون من الميتة لا التشمس مساوية فلو قيل حرمت عليكم الميتة فلا يكفي ان الاكل
ثابت والكلام فيما ظهر من القرآن ارادة فرد من الافعال والظاهر ان مراد المنكر هو عدم الدلالة

اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال لا في مثل آية التيمم المنادية بان المراد بيان غير ركنها
من التسليم [illegible] لا يجوز ولا يجب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن رفع الاجمال في امثال
ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبح في كلام الحكيم وعرائه عن الفائدة وحجة القائل بالاجمال بان التحريم
العين غير معلوم معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا
يمكن كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا بد ان يكتب الا بقدر الضرورة [illegible] تفع باجزاء
التحقيق ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان
ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول قد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم
يثبت في الآية ترجيح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع القبح الا بذلك فقوله وهو يرتفع
باختيار التحقيق مطلقا ثم المبين نقيض المجمل وهو ما الدلالة على المراد واضحة وهو قد يكون كذلك
بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته الشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة
لا لشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول ولكن ينقص نوع انضمام الخارج اليه [illegible] لكنه ليس
مقتضى اللغة وقد عرفت الفرق بين النص والظاهر في ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى
اقيموا الصلاة بعد حصول البيان بفعله فهو لعام [illegible] وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة
واما من باب ضيق [illegible] فان اهل اللغة [illegible] البيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر ومن البين وهو
الفرقة بين الشيئين وهو اما المراد [illegible] المبين وهو التبيين [illegible] الكلام بمعنى التكلم والسلام بمعنى التسليم
واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول [illegible] العلم من الدليل
وقد يسمى ما به البيان بيانا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله
تعالى كقوله صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن
الرسول صلى الله عليه وآله كقوله فيما سقت السماء العشر بيانا للمقدار الزكوة المأمور بها بايتائها واما الفعل فهو قد يكون
دلالته على البيان بنفسه فهو كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر
وغيرها كما بين الصلاة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هو عليه وقد يكون بتركه كما لو ركع في الخامسة
بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله

او بقوله انما فعله بيانا للمجمل او امره بان يفعل مثل ما فعله مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس
فيه بيان قولي للافعال الصلوة بل احاله على ما فعله اي رأيتم فيبطل ما يتوهم ان هذا بيان قولي
لا فعلي او بالدليل كما لو ذكر مجملا وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له
والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان
البيان بالفعل يوجب الطول بتاخير البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول
من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وتعدد ما شرع فاذا
احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في زمان
المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اوقع واثبت بما ان امتناع تاخير
البيان لمع [illegible] التعجيل انما يسلم فيما اذا كان وقت الحاجة وهو فارقه عن الوضع
ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه
تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثالثها الجواز وفصل بعضهم فجوز
في غير ماله ظاهر واما ماله ظاهر كالعام المطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان رابعها
الاجمالي فلا باس وربما ادعى بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم
اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقال وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف
للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل صرحوا بتاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز امور
عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سيتبين من ضعف ما تمسك به المانع
وبامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيئته
للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لانه مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة
التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به
اشق مما هو المراد في نفس الامر فيوطن نفسه على الاشق والاكمل مع ان المقصود منه هو الاسهل و
في صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر
والتكاليف والمكلفات والمحقق [illegible] توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب

مطلقين غير تمام جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان
يكون مقترنا بالخطاب بلا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر اللازم فايدة مثل ان تعتقد علما ما هو ظ
ليتهيأ به لما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخيره زمان الاحتياج الى نفس المراد والعلم بما جعل الخبر وحصول
فايدة بذاته مثل ان يقال اقتل فلانا مع انه حرب شديد للاقتل توطينا لنفسه وتشويقا له الى التفريع اعلا
ونحو ذلك ثم يبين ان المراد الحرب الشديد واما ثانيا فكثير للاحاجة للاتيان اما في العرف فلانه يقع في ان
يقول الملك لاحد من غلمانه قد وليتك البلد الفلانية فاذهب اليه وقف كذا وساكتب لك كتابا فيه
بيان ما تفعله هناك وارسله اليك بعد شهر ارشع علاك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما
هي وما لونها ولم يبينه بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين فقيل انه ليس من هذا الباب لظ
قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ظ في قدرتهم
على الفعل وانه اتبع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة
لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعيون اخبار الرضا ع عنه لو عمدوا الى
اي بقرة اجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم واقول ظ تنكير بقرة يندفع بالقرينة الصادرة
وقوله وما كادوا يفعلون يقتضي من جهة النواقص في الامتثال الا من جهة تعين البقرة فقد اي انه يبلغ
الاملاء سكانها فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك وانها هي موسى ع
حدثهم عليه واما قول ابن عباس فلا ينافي تسميته الحجة فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير
الامام ع وما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع ومنها قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الز
كوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقادير واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني
بالمحصن واما بيان الفايدة في تاخير بيان ماله ظ فيتبين واما وقوعه في العرف والشرع الصحيح
فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتضمنة لحكم السارق والزاني ونحوها ذلك ملاحظتهم اكثر التكاليف
للطالبين بتعلقها الى اخر الامتثال لمن يبلغ الطمع ان الصائم [illegible] من القايمة قد يختص والمحلة

والمصلي يدعو بين الصلاتين لا بغير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه
لو جاز لجاز خطاب العربي باللغة الزنجية العرب بالزنجي وغير بيان في الحال فيقبح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة
للفرق فيما خطاب العرب بالزنجي لا يحصل العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا
يميز بين كونه خبرا او انشاء دعاء او تمنيا او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد
به احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بايتهما تبين انه المراد ولو فرض خطاب العرب بالزنجية
حصول فهم في الجملة للسامع مع تعوده العام وكان له رجا التفسير له فلا نم بطلان اللازم ح واما
على عدم الجواز فيماله ظ فيما احتج به المفصل وستذكره مع جوابه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه
فيما جوزناه واما على عدم جواز تاخير بيان ماله ظ فيقبح لما خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها
فرض وقت الخطاب في حقيقة المراد بل ذلك ح دلالة على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي
اما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح للارادة احد معانيه فيقتصر على ما فهم فيما اه الوضع الحقيقي وتوقف بيان
التفصيل الى احد ما في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة الخ بخلاف
الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب ح فتح للافادة ومن
سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا او في ح المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة
بشيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناطه لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل
وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفوائد التكليف الابتدائية لتكليف ابراهيم ع بذبح ولده
وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من خوفه من ان يؤمر بالذبح وتعذ
لا يليق بجناب ابراهيم ع ذلك الجزع وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة
اكثر من ان يحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع علمه بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة
في توطين المكلف نفسه على ظ العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة
كشف له هذا الثواب ثم تبين له ان المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب
عنه بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة ممنوع
على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما قيل ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان

فوات وقت القرينة وهو انه يبقى بعد العام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لانه لو لا ذلك الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقة
حتى يتم الكلام مع انه يجوز التاخير عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص واحد فقد حكموا بجواز
اسماع المخصوص بادلة العقل ان لم يعلم السامع مع ان العقل يدل على كونه حقيقة فثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم
لزوم الاغراء ولكن قد جوز اسماع العام المخصوص بادلة الدليل السمعي من دون اسماع المخصص فلما كان
احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فلذلك احتمال ذكر القرينة في ثاني الحال
يوجب ذلك فيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظن والظن في المدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا
ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب ان احتمال التجوز في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب
في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل
في قولهم الاصل في الحقيقة هو الظن وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو محقق به وما استشهد به من جواز تاخير
القرينة عن اللفظ الى آخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت اشتغال المتكلم بالكلام محتمل لما
لا يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زماني التاخير الطول
والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون
اعلام السامع ذلك ففيه انه غير مضر لان عطاء العقل للمكلف واقع لا للاغراء ودلالة الشرعية قرينة
على ارادة التخصيص في العقل والشرع متطابقان بقصر كل منهما الاخر وسمع علم العقل الذي طلب فلا ريب
في حمله الا ان الدليل العقلي للعموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو الكلام في عدم الاغراء ولو فرض
تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد ان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا يلزم
فيه الاغراء ولم يمنع قبحه كما قرر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام
ان كان مما خوطب المخاطب بلسان الشرع مرادا بالاجمال مريدا افهامه والحمل على مقتضاه فلا
وتعليمه للغير فيجري فيه ما سبق بعدم علم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب
فاذا اخره فيلزم الاغراء فمقالة يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك لا الاغراء
حتى يتبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة واحالته على اهل الكتاب واما اذا لم يكن
السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجمي العربي والعامي التحقيق فليس بمخاطب بذلك حتى يخرج

يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالافهام من العالم وكل من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الا لمعنى
واما لو كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى
زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم
الاغراء وقبح الخطاب فالعام بالنسبة الينا هو الحمل بمقتضى هذا العلم الذي رايناه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر
الادلة الذي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا الا بخصوص المقام وهذا المقام هو الذي
يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول فالعام بالنسبة الينا هو ما يقتضيه بعد جميع الادلة ولا اقوال
في هذا المقام وليس من باب الخطاب عالم لا ارادة غيره اليقين وهذا الفرض كما حصل في زماننا الان
هو اليقين قد يتحقق في زمن الشيوخ الذي لم يكن احد في زمن الغرض الشارع يسمع الخطابات شفاها
عموما كان او خصوصا بعنوان انه اريد منه فهمه وبعثه بين الائمة كانوا يقرؤون اصحابهم
على التفحص عما يعرفون من الجمع بين اخبارهم وخطاباتهم وفي تطبيق الروايات بالكتاب
ومذاهب العامة وسنة النبي صلى الله عليه وآله وغيره فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه انما هي
حد ان في الشفاهي وما في معناه عند الخطاب بالعام المخصوص شفاها ومريدا به الافهام مع علمه بعدم
تخصيصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع
والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بنى عليها
الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا لا نسلم التحقيق
البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى آخر ولزوم التوقف عن العمل على اصل
نظر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عام لكان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي عن التوقف
حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب
القول الثاني وقد يجاب بالتحقيق بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان
من القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ نعلم انه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم
الى القول بلزوم الاغراء ان المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو غلط واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع
للافادة الخ فهذا لا يعترض بتاخير بيان المجمل وتعيينا ان الفائدة عامة لانه من اللزوم والتوطين على الظاهر

قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب
دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فهم ما تضمنه
الخطاب الذي تضمن حيث كالعالم في العترة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون للارشاد لغيره كسائل الحيض له او الثاني
قد يراد منه العمل بمضمون الخطاب الذي كالعوام بالنسبة الى سائل الحيض وقد يراد منه نحو له كالعبادات بالنسبة
الى العوام وسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان ظ بعضهم الاحكام العالم قد عرفت معنى الظاهر في فهم
الكلام وتنبهت على معنى المأول ايضا ونقول هنا الظاهر هو ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال
غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقة اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه
المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه ا
المرجوح وان اردت التعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله
فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما اللفظية كحديث انما الصدقة على بيان ا
المعروف للاستحقاق واللام للملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا
منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالاية رد عليهم وردع عما اعتقدوا وانه لا يجوز
في ذلك بل انما هي تعريف في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واما ظاهرها ربما يكون القرينة
مفصولة مثل انما المخصوصة بالاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ
مع قطع النظر عن القرينة سواء كانت القرينة او كانت مقارنة مع ملاحظة الكلية المركبة من اللفظ والقرينة ظ ومع
قطع النظر عن القرينة ما ذكر وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له
والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليست مجازا بل هي ظاهرة في معناه الحقيقي عند عامة العرب
محمولة على خلاف ظاهره عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا فظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا
يرمي وبين يد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي اهملها وتأخر بيانها عن وقت الخطاب ما ذكرت
وكذلك العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها والحق عليه المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون لفعل
ارادوا منها غير الكلام ما ظاهر ارادته اخيرا او وضع قرينة عليها غير المتكلم بها قد خفيت علينا ولكن
ارتكاب التأويل الذي مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل راجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح

ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد
واما الاحتمال اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين
واشتغالاتهم وتفاوت القرائن فربما يكون عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس وقد
ذكر الاصوليون اقسام التأويل قريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية ولا فائدة في التعرض لها
والكلام عليها

في الادلة الشرعية وفيه مقاصد

في الاجماع

الاجماع
لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيقة مورده واختلف العلماء في حده ولا
فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على التعريف على مذاهب ما يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب
مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار
فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم وتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية
اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فلما فهموا القول بحجية الاجماع لعلمهم
باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول الكلام
القواعد من ان عصمة الامة من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي عن والده عن شيخه ره ان مراده
العصمة من النسخ المنصف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل
العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد في عصر من الاعصار لعدم اشتراط
اجتماع من مضى وما يأتي والا فلم يتحقق بعد وقوع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي
المعصوم فقد يوافق ذلك على قاعدة العامة به وقد يختلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة
ومع اتفاق الجميع كظهور موافقة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او للان مع اتفاق جميعهم
تحصيل العلم بانه مأخوذ من رئيسهم ثم اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه مع اتفاق الاكثر ا
الممكن ايضا ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته
والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وشبهاتهم واهية فبعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع
وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلاثة ولما كان مدرك
حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما

اعتمد عليه العامة واما الامامية فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن رأي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث
انه اجماع بل لانه يكشف عن رأي رئيسهم المعصوم ع واختلفوا في بيان ذلك على وجوه ثلثة اولها ما اشتهر
بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الامام المعصوم ع لانه ع بعده الائمة
من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قائل بكل
ما قال باقي الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاقهم وسائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يعلم انه موافق لهم
قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام
فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بحجية الاشتمال في ضمن قولنا كل
حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المنطقيين على اهل الاستدلال
وبهذا يندفع الشبهة التي اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه
مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في المتواترات
الذاهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير لحجية الاجماع انا نعلم بالعلم الاجمالي ان جميع امة
محمد ص متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لدخول الامام في جملتهم فهذا حجة وهذا هو المشتهر واعتبار خروج
وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لحصول العلم الاجمالي ولو جعلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعد العلم
باجمعهم تفصيلا لكان اولى والعلامة ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وما جعله فرض امكان دخول قائل
القول كون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع الا القليل المعلوم
وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف شخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الاشكال في
ان هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم
ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك
في الامام المنتظر ع وثانيها ما اختاره الشيخ في العدة بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة ذاكرا
ان له موافقا من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وهي تأخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمدوا في ذلك على ما
رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان
نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم

لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف فيكون ذلك
لم يعرف مع ذلك كونه ايضا قول الامام ع ومختاره فقال ح انا نعلم انه قول الامام ع ومختاره لانه
لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر علم انه حق
ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له
مخالف ولم يجد ما يدل على صحة ذلك القول وعلى فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق
لقول المعصوم ع لانه لو كان قول المعصوم ع مخالفا لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك
القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلف الامامية
على قولين لا يجري فيهما التخيير لوجوب الحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ع ولم يشاركه احد من العلماء
فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام ع دليل
من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب
والسنة كان في باب ازاحة التكليف ومن لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو
الذي فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى
يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه
بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي
قول الفقيه المعلوم النسب وذلك القول بل يكفي وجود رواية بين رواياتهم بذلك فلا يلزم خلاف ما اجمعوا
عليه وفيه نظر اذ مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطأ لما كان باطلا وجب على الامام ذلك
وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان اللطف يقتضي الداعي الى نصب الامام ع
اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على
ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه ع الابلاغ والردع
عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره ولا يعلم ولهذا ورد هذا القول
السيد المرتضى ره قال ولا يجب عليه لانه اذا كان نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع
وبتصرفه وبما معه من الاحكام قد يكون اتيناه من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به

داود على البنا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي في تجريده حيث قال وجوده
لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا وهذا مع انا نرى بخلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود للابرار
وان اقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد
يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف في نفوس الناس علاجه وان كان لك
في ذلك لكن بعض الاختلافات التي لا يمكن ذلك فيه لا اثم فيه بما ذكر بل لا اثم في الغالب البتة كما سيجي و
قد يتيسر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام عليه السلام الحق لعله كان
لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت طول الزمان
عن الحجة المقصود بان ذلك غاية كون تقرير المعصوم خصوصا لكل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت القاءهم
على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم وان يظهر بعنوان
المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين الحق ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف
كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واتمام
ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع
او قعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض باجتهاد كل مجتهد وتقليد كل مجتهد آخر واما فيما
اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين الحكمة الباعثة على غيبة الامام عليه السلام وعلى
انفاذه جميع الاحكام سيما اذا كان السبب عدم المعصوم فلا بد دلالة نقض العادة وسبيل هذا مقام شبهة الكلام
وهذا ادق سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع
لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه بفتاويهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بل
دل الشارع عنهم على المخالفة اذ ذلك انما هو من باب الرضا باجتهاد واجتهاد حال الاضطرار كما في الخلافيات
وليس في كل قول من الاقوال المختلفة حديث وادلة بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاءً وغفلة
ومع ذلك تفعل ان الامام راض باجتهاده وتقليد مقلده فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع
من مخالفتهم اذا دل دليل عليه لمن تعود هم الا في المقام المستند هذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة المستند ه
وانه لا يمكن ان يثبت دليل على المستند و [illegible] ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراد ك

ومدارك التعليم رضاء الامام عليه السلام بذلك بالنصوص من حيث هي لا من حيث انه اتفق من اجتهادات
المعتبرة وامارة ونحوهم بعنوان المجهول المنتسب مع تجويز رضاء الامام عليه السلام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد كما ذكر
فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد وانهام الذي اجتمع عليه الامة ورضاه على هذا الاجتماع لا يستلزم الا من
جهة كونه اجتهاد وهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عليهم رضاء تمامية فهم اذا ادى دليل الى انقداح
ان غرضنا ان ما ذكره في مثل زماننا ينافي حجية المعدل [illegible] يمكن حينئذ هذه الطريقة فيما لو اجتمع على فرض لم
يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او تنقيحه بالاخبار مثل قوله لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه
بان نقول اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا عليه خطاء لوجب على الامام عليه السلام ردعهم عن الاجماع
ونحوه الا الاكتفاء بمجرد اتفاق الخلاف لكن الكلام في اثبات دلالة ذلك تلك الاخبار وحجيتها وسيجي
الكلام فيها [illegible] يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام عليه السلام يخرج عن
مدلولها [illegible] من محققي المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم براي الامام عليه السلام من اجتماع جماعة
[illegible] على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وذلك يمكن العلم براي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته
فكما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن راي فقيههم ولا يصدرون الا
عن معتقدهم فاجمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم نعلم مخالفا لا احد فيه يمكن حصول
العلم بذلك بانه راي فقيههم فلذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الائمة عليهم السلام من قبيل زرارة بن
اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات ا
العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف لهم ان ذلك راي امامهم ومعتقده وطريقته وذلك
هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بمعتقد الامام عليه السلام فلا ريب
في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا ذلك ريب انه
اذا افتى فقيه عادل من اهل [illegible] بحكم فهو يعتقد ان [illegible] وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى
فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه آخر وآخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف
لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك تعضد الموجودات الآخر من ان اصحابنا
منهم نسبوه في كتبهم الى المذهب علمائنا وجعلوا من [illegible] فيه وتوضيحهم ذكر المذهب مع سكوت غير

ذكر وخالف فيه او اراد بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماع فرد ذلك الدعوى وضوحا واذا
انضم كون الطرف المخالف معلوم الاهلية باخبار كثيرة صحيحة السند فريد وضوحا واذا انضم الى ذلك
عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف من جهة الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك
ملاحظة اختلاف مذاهبهم ووقوع الاختلاف بينهم في اكثر المسائل وندرة ما يوجد حكم ضعيف الا وبه
قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الاختلاف لو كان قولا شاذا نادرا الى حد ما يوجد خبر ضعيف
القول النادر من العامة فضلا من الائمة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد ا
الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان
الباعث على هذا الاجماع هو كونه رايا للامام … وسمعهم الوجه الطاعة على معتقد … سيما لا كون
العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وحضورها مع كون القياس ونحوه
من الادلة العقلية مما تختلف فيه الشرع غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات
الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة محضة
لا يستحق منكره الجواب ثم الظاهر ان مدارك من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة
ولا تفاوت فيها بين الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس لاهل الفرقة
كما يحصل ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلاة والحج ومسح الرجلين فيجوز حصول العلم
لاحد بعينه بالنظر ايضا وكما انه يجوز ان يعتبر بعض احكام النبي ص والامام بديهيا للناس في اوائل
بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التطاول والتسامع فكذا
يجوز ان يعتبر بعد حكمه … نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل بيت الدين والمذهب
اذ الغالب في الفرعيات انه مسبوق بالبعض النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق
وبالجملة فمعنى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دل انضمام … مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم
بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول
شخص الامام في … قولهم ولا تفاوت … بين الحضور والغيبة ويظهر من ذلك انه لا يشترط
وفاق المعتبر في تعريف الاجماع الاتفاق … بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة الحكم فان قلت امثال ذلك

ذلك لا يكون من ضروريات الدين والمذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق بك
القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدي الى القول فنقول لك دل اي دليل ورد و
دلت على نجاسة العرق من الجلال بعد ملاقاته مقدار راس ابرة من البول فضلا عن فوق ذلك الى الدرهم
والشوال والعصيان بل يعلم ذلك العلماء القول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد
فضلا عن متواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك بهذا القول من غير دليل فقد حقرت علماءهم جدا وان قلت
ولتماثلهم عن الاجماع من انه او عقل او غيره فاتت به ان كنت من اهل الصادقين والذي اعتقد بان
الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك ونقلنا المنكرون على ذلك من حيث
لا يشعرون بل لا اتم مسألة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بل
او مرسلا فالظاهر انهم يستدلون على نجاسة البول بروايات ما لا يؤكل لحمه مثل قوله ع اغسل ثوبك
من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب
الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرهما وكذلك
البول في غير الروث لا غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة المشروعة منه الا من جهة اجماعهم على
ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول
ولا الروث ولا غيرهما من المخالفات وكذا في مسألة نجاسة الماء القليل لكن من يستدل على التنجس
فيستدل ببعض الاخبار الناهية وبعض المياه الاحمرة كالكلب والماء الذي ولغ فيه من الاناء وكل من
يستدل على الطهارة يستدل ببعض الاخبار المختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرد الميتة وا
والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء وفي
الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك
لم يعضدوا العمل بالروايتين ولم يعوجها على … مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب
وعدم القول بالفرق بين المسألتين ولست ادري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم
باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ فعلم انه مكابرة واقتراح وخروج
عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر بالجرعة القطرة للرجال وجوبه على المراة ونعيم قوله

٢٦٠

بفعل ثبت دون تحوله غسل وجوبه عليهما وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما قيل فيها
مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا جانب المعسور او المحال فيما ذكرنا كفاية
لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيد الف حكاية ثم انه لا بأس ان نجدد المقال في توضيح الحال
لرفع الاشكال فنقول كل طريقة اتى بها نبي فبعضها مما تعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في
كل يوم او في اغلب الايام كنجاسة البول والغائط ووجوب صلوة الخمس وامثال ذلك فهذا بسبب
تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل
ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه
الطريقة من رئيسهم والعمدة فيه لا خلطتهم متلقين ذلك بالقبول من دون نكر في ذلك وفيما نقلهم
به او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور لغافة وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل
الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب افهامهم المترددين عند
ذلك النبي ص او الى رئيس الذي منهم الواسطة بينهم وبين ربه فالابتداء لولا هذه السنة منهم لا يحصل قطعا
المسائل اذا رجوع من كان في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة
وتسامعهم منهم من دون انكار من احد منهم على الاخر العلم بان طريقة رئيسهم فيها كان البديهي
لنبي وهو حصول اليقين الا التسامع في التظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة تحققها ذكر المخالفة لو كان هناك
مخالف فذلك الاجماع الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم وتعاقدهم في الفتوى مع كون العادة
قاضية بذكر الخلاف لو كان موجودا لمخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب الحاد الذي
ذكرنا في الفروق بان يكون بحيث منشئه عندهم غفلة وخطاء من اجل شبهة او لم يعرفوا عليه اذا
اجتهادهم وشيعتهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليهم رأيهم اذ لا ينكر احتمال الخطاء
في دعوى الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يكفي حصول العلم بضروريات الدين من جهة التسامع
تظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا
تسميته اجماعا ونظير ذلك المتواترات مع وجود فان المتواتر قد يحصل من نقل اهل ... وقد يحصل العلم الا وقت
وبين مكة وجبرو الوجود مكة فيحصل العلم اليقيني لاولئك العلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج في ذلك

٢٦١

ذلك الا التتبع واعمال روية كقوله ع انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان البعض يكون ذلك فعل النبي ص
فحصل بالعلماء بل يعوضهم الاحتياج الى معرفة الوسائط وتعددها بالبعد والقرب كل طبقة فهناك النظر لا كثرة
الروايات في النقلة وتمسك الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة
العامة وهو من وجوه ولنعلم اولا انه لا بد ان نأتي التعرض لما تقدم في ادلتهم التي اقواها على حجية
الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم
والعلوم فيه لوجهين احدهما بيان نقص الادلة والثاني اظهار ان ما تشبثوا به في حجية الاجماع لا يمكن ان يعول عليه
فبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند وهو ذلك اصل مذهبهم ودفع زعمهم في تخيل
نزاعهم اما ابطال طريقتهم في حجية عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما
او يمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما فرضنا تسليمه مذهبا سواء علمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع
عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه وتوقفهم
العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في اختصاصها في اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم الاكتفاء
واستدل العامة على حجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر على ما هو اظهر دلالة
منها فاما الآيات فمنها ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم الآية قال الله تعالى اجمع الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ص ولا ريب
في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة
الرسول كافية مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل
حتى ينضم الى مشاقة الرسول ص فلا يتم الاستدلال وما تمسك بما حاصله الاستقلال في كل واحد منهما وان الاصل
عدم انضمام كل منهما الا الآخر فيبطل لعدم الوصف الانضمام في مثل ذلك من دخل الدار وجلس فله درهم ... المعتبر
المعطوف عليه وهو مشاقة الذي يعتبر في المعطوف والذي في المعطوف هو الاجماع فلم يثبت حجيته والنفي
المؤمنين ليس على حقيقته ... وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا ... ما ذكروه في هذا المقام
وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بالاجابة لا يراد لها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو
ما داموا مؤمنين فيرد عليها النقض ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين

ولا يرضى بتقديمه وعنيد على ترك المتابعة ربما لا يقال ان ترك المتابعة ربما هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا
نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفائه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس فان الوسط من كل شيء عدله وخياره والقوم في عدله تعالى يكون معصوما عن الخطاء فهو انهم
حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك لو اجمعوا الا فغير انه
بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث
المجموع فكذلك الامة مع ان المراد اما الشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء
لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يقبل قول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتواهم فالآية
متشابهة الدلالة فالاولى ان يقال المراد الائمة عليهم السلام كما ورد تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل بل
اتباعهم حجة بل اذ لعل من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على الحكم عقلا او نقلا مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم
فردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الآية على عدم حجية الاجماع ومنها الاخبار
فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى وان اظهرها دلالة هو قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ آخر لم يكن الله
ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي
اخبار آحاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادعهم عليه تفريعا عن فقههم لم يثبت دلالتها على القدر
المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الارادي
لا مجرد حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع آرائهم وعلى
سبيل التواطؤ كل منهم على اي الآخر واختياره موافقة الآخر وتتميمه بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل
واضح الا ان يقال ان المراد هو اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا ويبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان الامة
جنسه لا حقيقة له ساقطة في محله من ان الحقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء
بان يخطئ كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الآخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة القائلين
على القول بوجوب الامام المعصوم وهم عنا بمعزل حيث قالوا اعتبرناه من حيث الشيعون نقله
محقق له لا من حيث المحصول وهو نبه فيه الى الكثرة ويجيء في مسئلة تعاكس شرطي الاجماع الكلام في ذلك

في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال المراد الفرد من لفظ الاجماع لا لفظ الخطاء
فيكون المراد لا تجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فما اجمعوا عليه فهو صواب ونقيضه لا يكون
نعم يتم ذلك لو جعل اللام من باب العهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية فيفيد العموم لكنه ايضا معنى مجازي
والتوجيه الاول سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الارادي لان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لان ما اجمعوا
عليه يعلم انه ليس كخطاء فمفاد الاول ان المعتبر كون خطائية ثابتة قبل الاجماع فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو
عندهم لا لان ما اجمعوا على انه صواب وليس بخطاء وان فلما يكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية
ان هذه الرواية وما في معناها ظاهر في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما ورد
بقوله صلى الله عليه وآله لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وهو انما يشير بان نفيه اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل ان
لا يزال يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين والمراد وهو ما قوله وجوب دخول المعصوم
في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالف بان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اظهر ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه
خبر انه اجماع واما قولهم انه لم يكن انه لا يجمع امتي على خطاء يجمع ما فيه اكثر ما ورد من القدح في سنده والدلالة
ظاهر في قوله تعالى ولا يصدر شيء من الخطاء عن الله تعالى ولكن لا ينبغي صدوره عن الخلق ونظم الكلام في الباقي
واما الادلة العقلية التي ذكروها فاقويها ان العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن
بل لا يكون قطعهم الا من قاطع وجوب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء لمن
خالف الاجماع خطاء وهو تقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة
على قدم العالم واجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى عليه السلام وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر
عقلي وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني
بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع للآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم
والعادة لا تحيله كما ذكرناه وبالجملة فالنقض نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود
يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع
في كل حكم وقع الاجماع عليه وثانيا بان كل المجتهدين ليسوا قاطعين بل كان حكم كل منهم
مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذا قال في الكتاب الا انهم اجمعوا على القطع بتخطئة

ولم يعتمد على تخطئة المخالف المعروف عنه بانه مستلزم للدور لان اثبات الاجماع بالاجماع ورده بان وجود هذا الاجماع
دليل على حجية الاجماع المتواتر ثبوته او قطعي على ان علمائها فحجية الاجماع موقوفة على وجود هذا الاجماع لكاشف وجود
هذا الاجماع انما لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع ولو اراد دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع
فكذا قرر الدليل والاعتراض عليه فاقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث انه اجماع
هو اللازم من التقرير الصريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال الا ان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة
مخالف الاجماع العلماء الامامية اتخذ من الاجماع الذي يخطئ في انه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في خفته
ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا نفهم في الاوفاق لم يعلم دخول المعصوم وعلم خروجه عن الاجماع الذي
يخالفه فلا تم اجماع جميع العلماء حتى الامامية رضوا على القطع بتخطئة من خالفه عند جمع علم العادة على ما ذكره ولو فرض
من اتفقت الامامية رضوا على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يكون كذلك من
الاجماع القطعي عند ما لا الاجل قضاء العادة بذلك بدونه فيمتنع القيم علم العادة على ما ذكره ونظائر غيره هو
الكلام في احتمال زمانا ما نحن لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المستتر عنه فيهم
في عصر النبي مع فرض عدم عصوم اخر فالانعقاد الاجماع لانه لا يتحقق ذلك عندنا النبي او تجوز المسلم القضاء
العادة على ما ذكره زهوما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة من خالفه والجواب
بان الدليل ما هو في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فما لم يتم خطاء والى الف سطر لا يكفي ما ذكر فان
دعوى كونه قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعية وتحقق ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك
من ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا علاوة ذلك في خصوص نحو هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده عدد التواتر
لم يستبع منهم ودعوى حكم العادة على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يقال انه لا يتم الاستدلال الا على كون الخطوات ابات الحجية
في الحال لا مطلقا فيكون ما ذكره معهم الا انه في الجملة لو تمت فلا يفيد بل ينفع ولو لم يتم الحجية ...
من تأييد لاثبات حجية الاجماع والحاصل انهم مطابقة لمقتضى مذاهب السنيين في حجية الاجماع نظر ثالث فيما بعد
والاقتصار في تذكرها شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلاثة المتقدمة
والبحث عنها فمنها ما ذكره من نفي نحو حكاية وهو ان الاتفاق اما عن قطع او ظن وكلاهما باطلان اما القطع
فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل لنا كما نقل ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظن فلان العادة

العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباين الانظار ومن ذلك كاتفاق علماء الاسلام في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء
ومع ذلك انه لا اختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع
ونقله النقيض يغني عن الاجماع المذكور كما ان القاطعين يقدد الاولة بينما بعض القطعيات متفاوتة ودون القطعي
امكان الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا وضع الدلالة معلوم الحجية مع انا سنثبت ان العلم يكشف على
التشكيك الخفي ومنها ما ذكره علامة من ان العادة تمنع ... انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في
مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال خفاء بعضهم ... او
الى انه او قطعه الطول غيبته ولا يعلم له خبر او سره في المطمورة او كذبه في قوله راى كذا مع ان العبرة بالراي
دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال قبل الاجماع عن الاخر وفيه ان هذه شبهة في مقابلة البديهة لحصول العلم
لنا بجميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب صوم رمضان ... ونحوهما ومذهب علماء السنة بان الائمة خليفة
وسع ... فاذا امكن حصول العلم عندهم على تحصيل الاجماع فلنا ... حصول اليقين بالنظر ... الرسالة
عن النظر والادب واعيان العلماء غير معروفة بالجملة ... فضلا عن حصول الاتفاق منهم ... ذلك
عقلا حتى يقال ان العلم باجماعهم مما هو بحكم العقل بان المعلل محمولا على ذلك لا يحل عقلا ومن ان المعقلا
ما وقع فيه الاختلاف كثيرا لما لا يكفي على المطلع بها ومنها ما ذكره في نفي حجيته فمنها ما ذكره ... قوله
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظاهرهما الا المرجع
والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيان غيره وان المجمع عليه لا تنازع
فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع ... واما ما ذكره بعض العامة من ان ...
فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردت
نحو التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد لا يخفى فان الاجتماع تأثيرا ومزيتها ...
بدلا في الاجماع المرسي في الخبر الثاني ان المجمع عليه ان كان معلوما بحجته فلا حاجة الى الاجماع والا ...
الاطلاع على رايه ... وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى حجته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله وراي
وقد جنابه الى العلم الاجمالي كما كتبت الفرد ... ونحو يمكن العلم براي في الاتي حضور ابن ابي جعفر بجنبه
كما يمكن ... الحكم ... [illegible] ... الظهور ... [illegible]

الثالث في رجوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلته حجية كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم تكلموا في حجيته و
المنقول من العامة في نسبة العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء واشتباه لغفلتهم عن معتقد الشيعة فانهم يقولون
بحجية الاجماع من حيث اشتماله على قول الامام ع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية لكن خلافهم في الحجية كما خلافهم في حجية خبر الواحد وغيره من الادلة
موجود في اصول الفقه واصول الدين بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات
وفيه انه لو اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يتم على طريقة العامة مع ان بعضهم لا يعتبر خلاف النادر
واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من طريق الكشف فلما عرفت ان المناط حصول الجزم من [illegible] لعله
ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على طريقة [illegible] بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل لا مجهول النسب ايضا اذا علم
انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان هذا الخارج الذي علم نسبه او جهل كلهم متفقون على كونه غير [illegible]
بان الامام ع فيهم مع انه يمكن ان يقدم المخالف على تحقق الاجماع او تأخر [illegible] على الاجماع لو لم نقل بانكار [illegible]
تحقق الاجماع بحصول العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام
منها بديهية ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا
لبعض العلماء وظنيا للبعض الآخر ومرجوحا عند بعض آخر [illegible] مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظر
والمتتبع الا ترى ان الشيعة يقولون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان ذلك
الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن [illegible] قال بجواز وجوبه وان [illegible]
يعتبر فيها الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وكذا ولا تفاوت [illegible] في زماني الحضور والغيبة
فتحقق الاجماع في كل من الامر بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني في اليقينيات [illegible]
والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم ولعل ما قيل ان الاجماع المحقق [illegible]
الكل [illegible] ولا يمكن لا يوجد له مخالف ثم لا ينضبط من القول احتمال السهو والغفلة والاشتباه في الكل [illegible]
لا يوجب بطلان اصل الاجماع لما ذكر في الغفلة والاشتباه والظاهر في اصول الدين والعقليات مع حصول [illegible]
من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث الوهن [illegible]
المجتهد مع وجود المخالف [illegible] في الدعوى فهو في غاية الظهور [illegible] لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود [illegible]
وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه فهو مسلم الا انه لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان [illegible]

مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق اخبار
الاحاد وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة في سائر المسائل
وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد وما يقبل العلم فيه من مبهمات الادلة اذ قال بعض المجتهدين وشاع بين الناس
من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق
ولم يعلم لاحتمال السكوت على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او التجديد للنظر او يكون [illegible]
في الرد على مذهبا في غير المعتاد ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت
عن الرضا نعم لو تكرر ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا
فهو حجة الثاني قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسألة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة
المجهولين النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين [illegible]
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا [illegible] مستندا الى النقل المتواتر والاحاديث [illegible]
مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد بما ذكره [illegible] بعض علمائنا الاول
الاتفاق حيث قال الاقرب انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذه الازمان [illegible] على الطريقة التي [illegible]
فانه يمكن حصول العلم لمن تتبع كلمات العلماء [illegible] باجماع جميع الشيعة من زمن حضور الائمة الى زماننا
هذا بسبب اطلاعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتقدمين ينقلون الاقوال حتى الاقوال الشاذة
والنادرة حتى انه لو اعتقد سائر المخالفين لو كان في فروع المسألة من علمائنا لنقلوه وادعوا الاتفاق على ذلك
جماعة منهم الاجماع [illegible] وكذا سائر القرائن [illegible] فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون الحكم
كاشفا عن موافقة رئيسهم [illegible] انهم لعلمهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصل الينا [illegible]
ولم يعتمدوا على ما وجد من [illegible] او تعرض [illegible] اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي
لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان مما [illegible]
[illegible] او قبح [illegible] فلا اشكال في كونه [illegible] عليه الاجماع اولا وان كان من باب استنباط ترجيح
او تعارض فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم [illegible] هذا العلم [illegible] المخالفة الموافق والمتابعة [illegible]

علی دلیل غیر واضح المأخذ کما اشرنا سابقا سیما وقد علمنا بالا یکون بمثال ذلک ان کان مأخوذا من النص فهو
ثم نظیر الحکم الی ما لو استدلوا بالعلة غیر معلومة المأخذ کما استدلوا فی لزوم تقدیم الشاهد والتزکیة علی الیمین
اذا کان المثبت للحق هو الشاهد مع الیمین بانه لو قدم الیمین وقعت ملغاة بان ذلک منقصة المدعی هو البینة والیمین
تتمیم یمکن ان یقال بان هذا العقول من المنقبة اتفاق افرع علی امر شرعی فاد حصل من التتبع اجماع السلف والخلف
علی اصل الحکم فلا یضر هذا التعلیل ولا یقدح فی کلام دعوی الاجماع ان هذه العلة غیر واضح المأخذ ولا دلیل
علی حجیتها اصلا لان دعوی الاجماع علی اصل العلة فیه نعم علی ما حکیناه من الطریقة لا یتم دعوی حصول العلم با
الاجماع فی امثال هذا الزمان بل کل ثبوته فی زمان الحضور ایضا الا بان نقول کلامهم بما ذکرنا سابقا من ان
مراده حصول العلم باقوال العلماء حتی الامام العلم الاجمالی لا العلم بهم تفصیلا حتی ینتفی فایدة الاجماع ویکفی فی ذلک
عدم معرفة آرائهم تفصیلا وان لم نعرفهم باعیانهم مفصلا لو شاهدهم وبالجملة انکار امکان العلم با
الاجماع فی هذا الزمان مکابرة وان کان بعاده فی الازمنة السابقة وکیف یمکن مع القول بامکان حصول العلم با
البدیهی بسبب التسامع والتظافر للعوام والاوهام ولا یمکن دعوی العلم النظری للعلماء المتفحصین المدققین وبالجملة
فیمکن حصول العلم الفوری بکون الشیء مجمعا علیه والعلم النظری ودونهما الظن المتاخم للعلم بکون المسألة اجماعیة
بسبب القراین والتتبع التام ویختلف الحال فی البعض فی مراتبه وللظن مراتب بحسب المتتبعین ویثبت الاجماع
الظنی الذی هو حجة کما سنشیر الیه فیما بعد لو لم یکن هناک دلیل اقوی منه والی ما بینا یرجع کلام العلامة
فی جواب ما نقله فی المعالم عن بعض العلماء اهل الخلاف حیث قال انما نجزم بالمسائل المجمع علیها قطعیا
ونعلم اتفاق الامة علیها علما وجدانیا حصل بتظافر الاخبار علیه ومن حاصله انه لا یعتبر العلم بحصول الاجماع
فی عصر الصحابة بل یکفی فی امثال زماننا الیقین بالتسامع والتظافر ان المسألة اجماعیة من دون ان ینقل بعینه
اصل الاجماع من الزمان السابق الی زمان اللاحق ونقله صاحب المعالم فی ادعیه اعترض علیه بانه
لا ینافی ما ذکره بعض العامة حیث اراد حصول العلم الابتدائی وما ذکره العلامة ادعاء حصول العلم
بالنقل وانما دعاه الی هذا الاعتراض افراد ضمیر المجرور فی کلمة علیه وقرینة المقام ومخالفة الجواب السؤال
شاهد علی ان مرجع الضمیر کل واحد من فتاوی العلماء المجمعین کما لا یخفی ومما ذکرنا ظهر ما فی قولهم فکل اجماع
مدعی فی کلام الاصحاب کذا لانهم عدول ثقات و ادعوا العلم بحصول الاجماع فلا یجوز تکذیبهم ویکون لنا

والمرجو کون العقول المتفقة ... فالاتفاق علی هذا المعقول المنقول الاتفاق امر شرعی

لنا بمنزلة خبر صحیح اخبره العدل عن امامه بلا واسطة الی ان ما ذکره من ان الفقهاء الشیعة فی ارادة الشهرة بلا تفحص عن حد دعوی
بمراتب فکیف بهم امناء الامة وورثة الائمة وعلماء متکفلوا ایتام اهل البیت الورعون المتقون الی آخر ما اخفی بعد
ثم انهم یحذرون مجتهدیهم من التدلیس ویطلقون فی کتبهم الاصولیة التی الاجماع هو الاجماع الکاشف عن رأی امامهم
ویطلقونه فی کتبهم الفقهیة علی محض الشهرة حاشاهم عن ذلک نعم تطرق الغفلة والاشتباه علیهم لا یمنعه واحتمال
الخطاء لا یوجب الحکم ببطلانه فی غیر الاعراض عدم جواز الاعتماد علی الظن الحاصل منه لو لم یزاحمه ظن اقوی او لم یظهر
الخلاف ولعل منشأ غفلتهم فی دعوی الاجماع والاشتباه فی حدسه ولعل ذلک وجه لسائر التوجیهات التی ذکره بعضهم
فی کلمات الخصوص من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم او فی دعوی الاجماع الاذان یرجع الی الاجماع مصطلح
الشیخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشیخ ایضا یرید من الاجماع الذی هو حجة مصطلحهم کما
سنشیر الیه او ارادوا بالاجماع علی روایته بمعنی تدوینهم فی کتبهم منسوبا الی الائمة او تاویل الخلاف علی وجه یمکن معه
دعوی الاجماع وان بعد کما الحکم من باب التخییر وکل ذلک بعید لا حاجة الیه فنقول تلک الاجماعات اجماعات نقلها
العلماء ونقول بحجیة المنقول بخبر الواحد ونقول بحجیتها الا ان الاذان اقوی منها من الادلة وظهور المخالف نقضها
لا یوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجیة وکون جمیع تلک الاجماعات باطلة فی نفسها الا انک قد عرفت ان الاجماع
اتفاق الکل او اتفاق جماعة یکشف عن رأی الامام فاما لو فهمی جماعة من الاصحاب ولم یعلم انهم مخالف ولم یحصل القطع
بقول الامام فهو لیس باجماع فهو کما قال الشهید فی الذکری هل هو حجة مع عدم متمسک ظاهر من حجة عقلیة او نقلیة الظاهر ذلک
لان عدالتهم تمنع من الاقتحام علی الافتاء بغیر علم ولا یلزم من عدم ظفرنا بالدلیل عدم الدلیل خصوصا وقد تطرق
الدروس الی کثیر من الاحادیث لمعارضة الدول المخالفة ومباینة الفرق وعدم تطرق الباحثین الی الاصل
مع ان الظن وفوقهم علیه وانهم لا یقرؤون ما یعلمون خلافه فان قلت لعل سکوتهم لعدم الظفر بمستند
فی الابتداء قلت فیبقی قول اولئک سلیما عن المعارض ولا فرق بین کثرة القائل بذلک او قلته مع عدم
وقد کان الاصحاب یتمسکون بما یجدونه فی شرایع الشیخ ابی الحسن بن بابویه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان
فتواه کروایته وبالجملة تنزل فتاویهم منزلة روایتهم هذا اسمع ما ذکرهم هذا القول انه دلیل علی ذلک
القول وقال فی المعالم بعد نقل کلامه الدلیل وهذا الکلام عندی ضعیف لان العدالة انما تؤمن معها
تعمد الافتاء بغیر ما یظن بالاجتهاد ولیس الخطاء بمأمون علی الظنون واقوال الشیخ بنفسه فی جنس الاخبار کثیرا

بما يقبل في كفاية الظن منهم اذ لا انسداد باب العلم لا يريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه
فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا لوحظ التعاضد بين غالبية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في كرى الرابع فالى
في كرى التي نقضهم ... بالحجة عليه فان اراد في الاجماع ضعفه وان اراد في الحجية صورة خبر لمثل ما قلناه ينبغي قوله لان
عند التعارض يمنع من الاعتماد على الاخبار بغير علم ... ما ذكره وبقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن
في جانب الشهرة لا من اشتهارا في الرواية بان يكثر بذلك بناء والفتوى القول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد
به بيان كون الظن الحاصل من جانب الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الفقه ولما كان المفروض في المسئلة تساوي
عدم العلم بالخلاف فلم يتعرض لذلك وما ذكره قوي ويؤيده انهم لم يأخذوا بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر
فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة
المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل حجية الظن
بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة واذا كان من باب الظن ضعيف فاولى بالقبول سيما
اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى كما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واوضح فيتقوى جانب
الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل
قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده فان اكثر ما يوجد مشهورا بين علمائنا في كلام الاصحاب حدث
بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء
الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء
المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان
مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تأييدا لما ذكره من كلام بعض علمائنا وانت خبير بان
هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلاف الجماعة لتكلم
مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا يبلغ بمتابعتهم حصول الظن بان قولهم
عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه تعسف وان
ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع قدح كثير منهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة
وبعد ريبها ان ذلك في شيء تفسيقهم مع انا نرى في الفقهاء له كثرة بل الاكثر في مخالفة القدماء معظم

بعضهم لبعض ونحوها من المرجحات غالبة الكثرة على ان القول الآكد بين الشيخ كثيرة وفتواه في كتبه مخالفة بل ربما في كتاب واحد
فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وتبعتها اي فتوى من فتاويه وتقليدا اي كتاب من كتبه اذ قلنا
بوجود قول بين الاصحاب الاول للشيخ موافقة فيه ربما وفي اشهر فتواه في النهاية وخالف فتواه في غيره وربما كان
بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وكذا والجملة فالكلام في الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان
اعتمادهم على كتاب النهاية خاصة لكثرة ما تواتره عنه وفي اول الاول فان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف وطوائف
كان بالعكس وربما كانت موافقة النهاية بعد هذا فنحن نمكن ترجيح الشهرة الا صدقه بين القدماء حجة وقربهم بزمان المعصوم
وان كان ترجيح الشهرة بين المتأخرين الفقهاء لكونهم ادق نظرا واكثر تأملا فرب حامل فقه الى ما هو افقه منه
على المجتهد التحري والتأمل وملاحظة ان الظن بحسب المقامات ... والمقامات مختلفة غاية الاختلاف ربما يرجح عندنا
شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدنا تساويهما الاصل له واخرى موافقا في الحكم ...
ثم ان ما ذكرنا وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة والقول بالشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يلزم من
وجوده عدمه ... ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل بحجيته هي مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيتها هو الشهرة
في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق اتيانا المسئلة الاصولية على دليل عقلي ... الفرعي
فيه وهو عدم الاكتفاء على الظاني في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد
باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سبق والعلة المنصوصة وغيرها مما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من
الاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالظن الا ان فقد يطلق الاجماع على غير المصطلح الاصولي كالاجماع في الترجيح
والاصوليين والعربيين مثل قولهم اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح منه واجمع الشيعة على رواية فلان وجواز ذلك
كاشفا عن قول الحجة ولكن مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون السادس لا يجوز خرق الاجماع
المركب فاذا كان الامر مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك ففي كيفية حدوث ...
تارة يكون في احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضع واحد كالاقوال الثلاثة ثم حكم واحد فقد حصل ...
تارة يكون في حكمين من فريقين منهما على موضع كل ثم حكم موافق للاخر في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر
في بعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول من الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في الجمعة
... والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم

وجد بها عيبا فقيل للكبير الرد مجانا وقيل بجواز الرد مع الارش وهو التفاوت ما بين القيمة بالصحة والمعيبة فالقول بالرد
مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطء الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة
قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل بشيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر دون بعض كالمرأة دون الرجل
خرق للاجماع المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل بالفسخ بها كلها وقيل لا فسخ بشيء منها
كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل ويقال لا يجوز القول
بالفصل ويشكل بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من الفرائض بالنسبة الى فرد الموضوع وقد يقولون
اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك ان لا يكون هناك جامع للموضوع المسئلتين
مثل الدبر والثيب من مسئلة ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم بقتل المسلم
بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع
القول بالفصل وقد يفترقان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب والمثال الماضي ومادة
الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب مسئلة البكر المطلقة ورد الجارية الموطوءة ومثال الافتراق من جانب القول
بالفصل امثلة كثيرة منحصرة في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلمات القوم وهو انه لو لم يفصل
الامة بين المسئلتين اذا كثر فان اتفقوا على عدم الفصل فيهما بان يقولوا ان الحكم الاتفاق على ذلك او ان لم يحكم النوع
به في كل منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعده في كل الاحكام او بعض الاحكام وله صور ثلثة الاولى ان يكون الحكم
بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون بوجوب الاجتناب عن البول بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه والحكم
والحكم لاجل الامة التبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل في وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه
المأكول والمشروب والمساجد والمصحف وغير ذلك وسائر احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين
احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم واحدا الثاني هذا ان المتفقه احكاما ثابتة وليس عنا حجة
وكثرة موارد هذه الصور في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثالث ان الحكم بعض الامة في مسئلتين
بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي مات فيه الدجاجة وبولوغ الكلب وبنجاسة
القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطئت العذرة وذلك غيرها من افراد الماء القليل ونجاسة الكاسة
والاخر يقول بعدم نجاسة شيء فيها شيء من افراده وهذا نحو مما يجتمع الاجماع المركب مع الاتفاق

٢٧٢

الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك النحو في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالث ان لا يعلم
حكم منهم فيها بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك مثل الاحكام الاجتهادية التي لم يتبين فيها حكم بحيث
ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب بعد الاطلاع على مسئلة وهذا النحو في خصوص حكمها او بعد الاطلاع
والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من
جملتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز تذكيته في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل و
هكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا فنقول يجوز تذكية الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها و
هكذا امثال ذلك النحو كثيرة وان لم يصرحوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك لكن لم يكن فيهم من فرق بينهما
النحو فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله ان من ورث العمة ورث الخالة ومن منع
احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان
وامراة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما
قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج مثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس الاخرون وان لم يعلم
اتحاد الطريقة فقال البعض الحق جواز الفرق لمن بعدهم على الاول لسلامته من معارضة مخالفة حكم مجمع عليه اذ لم
يدل منع المخالفة تستر ما ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوقعه في كل حكم في مذهب ذلك المجتهد [illegible] وقال في المعالم
والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع [illegible] قطعا [illegible] الاقوال [illegible] الامام [illegible]
قول الامام عن الزوايا المعروفة عدم حرمة الاجماع ويمكن الخلاف في اجماع [illegible] الاجماع ولكنه بعد
ولم يصح لا ما كنا فيه ونقول للكبير خرق الاجماع المركب [illegible] ان قول الامام ليس مع [illegible] فاما الفصل
[illegible] يجب ترك قول الامام فيهما [illegible] هو الوجه [illegible] ذهب
الذين يقولون [illegible] الثالث الا ان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة [illegible] والكرخي بانه لا يجوز
والاول يجوز كمسئلة في النكاح [illegible] العيوب [illegible] في كل [illegible] فلم يخالف اجماعا [illegible]
[illegible] المتقدم [illegible] مسئلتان [illegible] احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا [illegible] فيما اتفقوا
عليه [illegible] بانهم اتفقوا على عدم التفصيل [illegible] في مسئلتي العيوب [illegible] المفصل خالف الاجماع [illegible]
مجمع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل [illegible] مخالفة ما قاله [illegible] الامام

بقولوا ثبوته وتوجيهه مسئلة قبل الدفن وجميع الجانب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مسئلة الوجوب يستلزم قوله
ببطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله ببطلان الايجاب
الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار
احد جزئيه قطعا ولا نهي بانه فان في دلالة القول بالقضية الكلية وان كانت من باب الالتزام البين المتنازع
كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كلام ولكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب
من حيث انه مركب لا من حيث انه سائر الافراد ايضا مع انه لا تركيب فيها حقيقة بل الجزئيات كل منها مسئلة
برأسها اتفق للقائل بالقول بهما معا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الآخر ولا بشرط التركيب وبعد هذا الكلام في
السالبة الكلية فلا دلالة في احد من القولين الدال على بطلان احد من الجزئين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان
كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه
ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد لا يلزم حتى لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد ونعني في كل
الايجاب والثاني للاول سلمنا لزوم اتحاده لكن لا نسلم ان القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم
الموافق للعموم او الخصوص في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالآخر فلان الحكم انما يتعلق بكل واحد
من الافراد لا بالافراد بشرط التركيب واجتماعهما سلمنا جميع ذلك لكن لا نسلم ان الصحابة علموا في تلك الافراد والعلم
اثبات الحكم للاجماع هو علمهم باتفاقهم على شيء بدلالة الحكم المقصود لا الانتهاء ولوازمه التي تحتاج تلك الانار فرض
ولا لذلك استدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورده
بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما خطأ فيه الآخر فلا ينفي
اقول قد تقدم منا ما يحسن به هذا الكلام وما يتعلق بخصوص الاستدلال بقوله لا تجتمع امتي على الخطأ بحسب اللام
للجنس او للعهد ولكن الاظهر عندهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم يدل
على ان المسئلة اجتهادية يسوغ فيها بما اقتضاه الاجتهاد ورد بانه يجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما
يدل على جواز الاجتهاد وذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة
اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين و
تابعي آخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قبل استقرار الخلاف لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالنقض بالعمرى

بالمسبوب وتكون في الارث ان الظاهر من تمام الحد فيه طريق المسلمين الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم التوريث
ثم ان المعلوم في تحقيق الاجماع المركب وحجيته ونسبته من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة
نعم يختلف الاستدلال على نفي احداث الثالث قطعيا او ظنيا يرجح على الآخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الادلة
وان لم يكن موجبا للخرق المتفق عليه الا على التخيير واما على مذهب الامامية فيه فلان قطعهما يستلزم الثالث في العقل اعتقاد
القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة او على الاختلاف فيه اهتمام ربما يجي التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن
مرجح لاحدهما وربما استشكل القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني وفيه المحقق بان في التخيير ايضا
ابطال القول الامام لان كل من القائلين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الآخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره
المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين
كالتخيير في الخبرين المتعارضين والحكم بكل واحد منهما ببطلان القول الآخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويز
العمل بكل منهما كما انه لا يجوز للمجتهد مع معتقده بمذهب آخر عن تقليده وان علم خطأه في المسئلة بل لا يجوز تقليده
اذا كان احد الاجتهاد دون غيره فيه فان الرخص في التقليد غير منافية لنفس الحكم وان كان الرضا بالمنصوص ثم ان فرض اتفاق
الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع الى مقتضى العقل واسقاط القولين
لانعقاد الاجماع على ما اجمعوا عليه واما على ما اختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الآخر والمفروض ان كان التخيير
فيهما وهو مناف للبطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع
فيتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الآخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور
البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر ولا يجوز انعكاس الفريقين عندنا بالاجماع للزوم رجوع المعصوم عن قوله
اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع البرهان
وربما يستدل على عدم جواز الانعكاس بقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطأ بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجماع على
جنس الخطأ فان من عدل عن الخطأ فيلزم الخطأ اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد واما عن الصواب الى ذلك الخطأ
فصدر عن كل منهما جنس الخطأ وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على لزوم عدم خلو الزمان من الحجة لان
اتيان كل من احد من الامة خطأ وان كان خطأ الكل في احد منهم بخطأ الآخر لوجب اجتماعهم على جنس الخطأ فلا بد من
معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطأ ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ... الساعة

لا يزال كل طائفة لا يعرف الا ... ورب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر واحد فهو حجة اما
الاول فلان قول الكل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لكن
شفاعات عن اعتقاده على طريقة الشيخ او على رأيه واعتقاده على الطريقة التي ذكرناها فكانه خبر عن اعتقاد
المعصوم اخبارا اجماليا من علم فهو خبر واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول
يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال بآية النبأ واما آية النفر فهي
دالة عليه كالخبر لان كشف المعرفة بنفسه والا كان انذارا واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد
فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع من ذلك الاجماع فلا يحتاج الى هذا
الذي هو معلول الاتفاق للاجماع الذي نحن نتكلم فيه وهو لا يفيد الا للاستدلال به واما السند وما يعلم
واختصار الطريق في الظن فلا نسلم دلالة عليه حجية للاجماع لاقتضائه حجية الظن من حيث انه ظن خاص وسند لو انفق
على حجية الادلة بالنسبة الى خبر الواحد فان الظني المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى
وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال وتقوية ... بالظهور وجب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع ان يعتبر
فالظن بو قوعه ضعيف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك التساوي في الظهور وعن الدليل الثاني بانه لا
الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول احتمال الخطأ في دعوى الاجماع من جهة كثرة الحوادث الكلام يأتي في الاخبار
والسند والدلالة والمعارض والاختلاف والاضطراب والشهود والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم
الاجماع المنقول حال عن اكثر ما ذكر فينبغي مرتبة العلم وما ادعى من لزوم القطع في الاصول فالسنة عن شاهد دليل
فقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات مختلفة في الترجيح فرب خبر نقدمه على الاجماع المنقول ورب اجماع
منقول نقدمه على الخبر ورب اجماع منقول نقدمه على خبر صحيح فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات في جميع المذكور
للحجية مع نفي الاتحاد والكثرة في الظن في الخبرين يجري في خبر الواحد بالاجماع والاجماع وتبقى الاجماع المنقول
تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو مدلول الالتزام لنقل الاجماع او ان نقل
الاجماع عليه لانه ليس بحديث فالدليل على ما الادلة التي ذكرناها انها تشمل ايضا الفتوى والاجماع على الادعاء الشيخ
وغيره كما سيجيء فهو لا يقبل في حجية الخبر مطلقا فهو بين غاية ما ثبت هو اخبار الاحاد مع وضوح دلالتها
بل من كتاب الائمة ولا ريب ان حال زماننا وزمانهم متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط الى

وبامكان حصول القرائن على صدوره من الامام وعلى الاحتمال من جهة النقل والتقطيع وبر المتعارفات وكذا بسبب
تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم الالفاظ بسبب علاج التعارض لتفاوت حاله بالنسبة الى زماننا
فان الاحاديث الامر الذي الذي لم يعلم وقوعه لنا وقد ثبت الاجماع العمل بالاخبار الاحاد فان الائمة لم يثبت
الاجماع على جواز العمل بما نحن فيه فما تقول في اخبار الاحاد في زماننا فقولكم في الاجماع فان اردت اثبات
جواز العمل على الظنون التي تحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة النقل والسند والدلالة
وغيرها من الوجوه كما قد ثبت انه التمسك فيه بعد العمل بظواهر الآيات القرآنية ولك ايضا لا ريب ان العلم
من كون الآية حجة مفهومها هو مفاهيم المشافهين وتحصيل مفاهيمهم محتاج الى استعمال الظنون حتى لا يمكن دعوى
الاجماع على حجية كل واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الحقيقة يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل في الا
بت حجية في الاجماع او الدليل القاطع امر مجازفة فاذا ثبت في قبال الظنون بعد ثبات ان الاجماع المنقول لا يفيد
الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظن الخبر من الآية القرآنية والآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة
بالعلم بتحصيل العلم او بالاصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الآيات فتعم مثل العمل الذي اجمع عليه على بطلانه
في مرادات الدين فهو ايضا خرج بالدليل فمقتضى الدليل جواز التمسك بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك وجد ما نقلنا لا الحجية
حجية الشهرة والاجماعات المنقولة في ذلك فاعلم ان العلة والمناط في الظن بالادلة المذكورة ان ذلك مما يستفاد من اخبار الفقه
لكنهم تركوا ادلة الكتاب ثم ان الكلام في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة
اليه فقد ظهر الكلام الجواب عنه ونقول ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع لما عرفت ووقوع الخطأ
من المدعي ايضا في مسائل الفقه لا ننكره ولكن نحن بهذا التقييد في اخبار الاحاد ومع انا نقول بحجيتها ذلك التعارض في
الاختلاف ظاهرا بمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك
لا يقدح في حجية مرتبة خبر الواحد فلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يكثر فيه
الخطأ والخطأ في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الحسم تقدم الانفصال هو
بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فيتعارض الاجماعات وحمل الغير مما يمنع على ذلك الا ترى ان السيد
ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد كان ناظرا الى الاخبار
المنقولة والناظر في اصول العقائد والشيخ الا ذلك في نظره قرائن اخرى وغفل عن طريقة الاخباريين

وحكم يكون عدم جواز العمل بخبر الواحد اجماعيا والشيخ لا طريقة الفقهاء واهل الحديث بل ضعف عن طريقة المتكلمين ومن كان
جواز العمل به اجماعيا ولها ان يجعل الاختلاف من جانب السيد ونحكم في الاخبار بكلام جوابه فكذلك فيما نحن فيه
فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع اخر على مستند اخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس
بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المنافي من الامام عنهم ظاهر من جهة التقية ونحوها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعواه
التقية من جهة هذه الامور نعم هنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين
يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن
الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع احتمال كون الاكثر
منها فاذا كان الاجماع المنقول من مثلهم او محتملا للكون مدعيه فلا يكون اجماعا بهذه الجهة فكيف الاعتماد عليه
وهو نظير الاحتمال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال القائلون بعدم الاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود
الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة ويجب عنه في محله انشاء الله والقول
بالاحتمال هنا لا يرد على ما دعاه غير الشيخ ممن لم يعتقد بهذه الطريقة وهم الاكثرون بل لم يتفق على مقرح بهذه الطريقة
من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة ورفعها السيد المرتضى وامثال الشيخ وممن يوافقه في هذه الطريقة فهم لا يقولون بكمال
العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم بل
الاتفاق كثيرا من الاصحاب في الاجماع الواقع عنده الشيخ هو ما ذكره القوم فلا حظ كتاب العدة معترفا فيه بان
مواضع تعرض ذكر ذلك الشيخ في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم الاتفاق
ولم يعرف موافقة امامهم لهم الشيخ فقال ان عدم ظهور المنافاة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه
الظهور بنفسه او لغيره ورد عليهم عن ذلك وذلك لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته
لهم فقال ان هذا يدل على ان الامام مخير بين القولين والا لظهر وارادهم على الحق فيبني ذكر الشيخ ان
الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو غالب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند
جمهورهم ولا اعتبار عليه فان اتفاق الكل اجماعهم كاشف عن راي رئيسهم على الاجمال مع ان الشيخ اذا
اختلف اصطلاحه في الاجماع فالحكم حاله اذا ادعاه الاجماع على غير الطريقة المشهورة بين العلماء ان
ذلك فان نقلهم للاجماع في كتبهم ادخل انما يعتمد عليه من بعدهم بما نقلوه وذلك مع نقد واصطلاحه ...

منه فاذا من حيث نطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا ونظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان
قال المزكي انه مذكره في كتابه فيكون معتمد الكل من بني بعد فاذا قال فلان عدل لابد ان يريد به العدالة التي
يكون كافيا عند الكل مع ان الغالب في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالظن في كل مورد يعرف
لا الاقوال الشاذة مع ان حصول المقام لم يتوقف في الامامية فمخالف في الحكم ولم يتحقق اتصال ظاهر لوجود المخالف
عن جهل الحكم موافقتهم الامام من جهة اجماعهم ولا يحتاج في اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا
يكفي ان ما ذكره الشيخ لو لم يفد اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا وبانه يمكن الاعتماد عليه فحينئذ الاجماعات
المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية المنقول راسا وههنا اشكال اخر اقوى وهو ان بعضهم يتعدون
الاجماع الظني بمعنى انه يدعي الاجماع بمظنة حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق
الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاولى او الثانية وفيه انا نقول انهم يعترفون بذلك فلا
يخفى انهم يطلقون اسم الاجماع على ما هو مصطلح في كتب الاصولية والفقهية على الاسم انما فحمل اللفظ عليه كلما كان من قبيل الاول
فيصرحون بما يدل على الفتنة مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي ونحو ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا
اذا انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انه صريح في دعوى العلم والظاهر انهم يقبلون هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع
على الظن حاشا عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظرا الى الشهرة فانه لا الاجماع
علما واجبه الشهيد كما مر ولكن لا بد من البيان لمخالفة المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف
ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه ما يجري فيه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم المنقول
بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذلك باعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة
الوسائط والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات في الصحة والضعف بحسب علة الناقل وعدمها واتحاد الاسناد
والارسال كحصول الاتصال في السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ يسمع من شيخه المفيد ان
المسئلة اجماعية فقال هو جميع الاصحاب من غير رواية عن شيخه فهذا مرفوع او روى ابن ادريس عن المفيد او
الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد والمتواتر فقد اورد المحقق البهائي سؤالا فيه على القوم بانهم
مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق
اراء ارباب الفتوى على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم ليس بشيء لا يستلزم اذعانهم به نفي

في نقل الاجماع وان قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب في بعضهم نعم يفيد الظن الحاصل
من ذلك لاصالة عدمهما سيما اذا شهدت العادة التي فيظهر من ذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي
ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم
ما حصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع وان كان فيما نحن فيه من الفرد النادر بل فرضه
عندنا نادر سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما اولا فبمنع انحصار التواتر
في المحسوسات بل يمكن اثبات غيره فيمكن حصول العلم المشتبه عليه باجتماع كثير من العلماء الاذكياء سيما مع تمام
دينهم وتبحرهم على بطلان قولهم لما يستدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء فان
على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك العلماء على الغلط فيكفي فيه ادنى اجتماع كثيرة يؤمن تواطؤهم على الغلط
اتواك المجتهدين مع دعواهم كثيرة من فتاويهم انها مما قالوا وانهم معاذون فيه فذلك يمكن حصول العلم
بعقد ذلك في نقل الفتاوى واعتباراتهم في ادراك مطابقة فتاويهم لرأي الامام سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك
واعتراف كل منهم بان مدعى ما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة واحتمال
ان ذلك نظير بالعلم به باتفاق كل العلماء اجلالا في محل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق كل
العلماء برأي اكثرهم وعاماتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى
جماعة كثيرة بتحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك
مع انه يكفي ثبوت اقوال الائمة بالتواتر فيعلم تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوال الائمة فالتواتر انما هو في ملزوم
الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر
على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع وتعلق بان يقال ان روينا انهم اتفقوا على قول
مثل ان الكثير لا يجتمعون بالاتفاق الا بان يكون الكل في الواقع ليس علينا ان نبحث عن مطابقته لرأي الائمة بدل قوله ع
لا تجتمع امتي على الخطأ كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الباطل يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطأ فلو اجتمعت
على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر قطعي والا فظني لظنية
طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت السند بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال على ان
دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني في جوابه مع نقل القطعي اولى

او لم يثبت عرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان المحكي لفظا
المحكي من المعصوم مثلا ان كان متواترا فالنص المحكي او لا انتهى اقول لا يخفى ما فيه فانه لا معنى لحصول القطع
على القول الحكي الاتفاق على القول الاصوب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ وعدم
والا فالمراد من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه ومفهومه ومع عدم ذلك فاي فائدة له في المسائل
الفقهية الا ان يقال بانه غير منحصر في القطعيات وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت
بالتواتر فقطعي يعني بان هذا القطعي موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام الا انه قطعي الدلالة
مراد المجيبين فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك تقريب المقايسة لابد ان يكون
انه بدون التواتر لا يعلم كون القطع موافقا للواقع ونفس الامر لكن في ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لكن
نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر
عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمراده هم الفقهاء فهذا الا تناقض فان قلت لعل مراده
نظير ان ينقل احد آية ويذكر انه من القرآن ولم يعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر ومع ذلك لكن
لا يعلم ان هذه الآية هي من القرآن ام لا فهذا النقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل لان
مثل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات والآيات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الآية قرآن ام لا
وانها من القرآن ام لا فلا اعتبارات ليست متغيرة في الاخبار المسموعة بالآحاد وما خفي عليك ان ذلك الكلام
منها انما هو لا بد شك في ان هذا الاجماع امر لا ... حتى نفهم الفرق ولا تخليط عليك الامر قوله فهو كالمتن
القطعي الثابت الخ لم افهم معنى تشبيه فان اراد بالمتن القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا
وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي الخ لا يخفى ان الخبر الذي سمعه الراوي عن المعصوم عليه السلام
بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر بعد وروده عنه اذا لم يحتف بقرينة يوجب
القطع المعنى ودلالته فيكون ظنيا ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الآحاد
فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع لا انه وسند انعقد ما هو قطعي او ظني بالاجماع ومراده من نقل القطعي هو نقل
معقد الاجماع فان من ادعى الاجماع فهو يحكي ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي على الراوي عن الشارع فانه
يحكي ما هو ظني له انه من الشارع وان جعل قوة ظنية الدلالة مجوزا ذلك المقايسة بالنسبة الى اول صدور الخبر الظني

قوله وليس غرضه تعالى توجيه هذا المعنى احد من كلامه فقوله فالنص المحكي اولا قد عرفت ان هذا التشبيه لا يقع على ما بنى عليه
المقام وان كان هو انكار الرجوع الى الحجية كيف وليس هو انكار الرجوع لما عرفت في الكتاب
الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا فلذا قال الاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بالكتاب على ما
لم يفسره اهل البيت وقال ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار
على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان اراد انه يجوز
التمسك بالظواهر التي ثبت افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لغيرنا لكنها متشابهة
بالنسبة الينا فلا يفيد الظن واما افادته الظن منه فقد شغل عن العمل به مع قبول ان القرآن محكما بالنسبة الينا
فلا كلام معه وان اراد انه لا يحكم فيه اصلا فهو باطل اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه
على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب حجية الكتاب
عن المصنف في المقام محل النزاع في المقام انما هو بالنسبة لخصوص الكتاب انما نشأ هذا النزاع من ذهاب بعض الاخبارية
الى ان علم القرآن مخصوص بالمعصومين ولا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان
دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول الحق
القول بجواز التمسك في الصدر الاول الذي خوطب بلسانهم من علماء العرب فانهم بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه
الكتاب بلسان قومه مشتمل على اوامر ونواهي وزواجر لا ان ليس المعرفة وقصصا مشتملة على عبر ووعد ووعيد واخبار انبيائه
سيجيء وما كان ذلك الا لان يفهموه ويتدبروه وقد فهموا وعلموا ما اراده من دون بيان منه وحمل القرآن
من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ايضا مما يفطن له كثير من اهل اللسان وارباب الطبع
من اهل البيان وذهابه انما هو مبني على ان اثبات النبوة انما ثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات
نبينا صلى الله عليه وآله واتقنها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه اعجازه او بلاغته لا لمجرد
مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني ومعرفة
الامور اللازمة للمعنى واللوازم لو كانت متوقفة في فهم المقاصد على بيان النبي ص فمن دون ان يفهموا ما يفهم
ثم يعلم البلاغة فضلا عن الاعجاز سيما في الكلام مع ان الاخبار المتواترة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريبة من التواتر
او متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين ع في خطبته المذكورة في نهج البلاغة قال ع فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله

ارسله بالقرآن ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن آمر
زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الخ وما ذكره من هذا القبيل مما خبر الثقلين الذي
ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا
بالافادة وعدم تمامية كلامه في رواية لا دليل على توقف فهم كتاب القرآن على بيان اهل البيت ع
فان ذلك لا ينافي اختصاص المتشابهات وما لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فانا نذعن بما قاله
هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب فان المراد بالمتشابه هو شبيه الدلالة والمحكم
في مقابله وما يرى ان المراد من المتشابه شبهة فيجب ان يكون المحكم بحياله معناه بالنسبة الى الوقوع وذلك المراد بالمحكم
لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد في العمل او المراد به النسخ فتصيبه بالكفن او من المعاني النفيس من الدين
الا ان يجري في دلالته في بيان الاحكام على القطع في الكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن
التمسك بالعمل الحقيقية لحقائق وبالقرآن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة على السامع واحتمال
اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يتعهد من نبي الله ولا التكلم بالمتبع فكيف وعاقل او سفيه وعلم النبي
حال التكلم مع مخاطبه انه قد حصل له اليقين بمراده لكن بالظن بل لو توقف لكثرت عليه القول واستفسره
ح وبين له ثانيا فلا يكفي ذلك القبح عن لفظ محتمل لذلك الوجوه وبهذا او شيء زيادة توضيح لذلك
فالمراد من ذلك الاشياء غالبا عن لفظ محتمل لذلك الوجوه والمتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يكون
لاجل تعدد المعاني او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات او الى احدث ما لم يكن له ظاهر
منه سواء لم يكن له ظاهر او يكون ولم يرد واشتبه دلالته في غيره فما وضح دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور
المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم
في هذا المقام لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يراد في النص او مدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا
وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد
من كون المنسوخ من المتشابهات انه مشابه في عدم جواز العمل ومن الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الاية
محكمة لا ثبت به فيها ولا يحتاج في بيان انه متشابه للكلام الاية ومما ذكرنا يندفع ما اورده على الاستدلال واية
الثقلين انهم من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكنه الفهم منه بعينه الذي لا بد منه

هو الاستعداد للفهم بعد التأمل فان لفظ ان تمسكتم لو اقتصروا ابدا لفظ النبي صلعم الا لفظ الكتاب حتى يكون سوكته
للنزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلفظه واسطه والاحتجاج لا الترجمة للتمسك مثله ليس من باب الا
احتجاج بالبيان الامام فانه يشمل الحجة التي [illegible] لا نزم ذهب الى ان بمكنة المفهم حجة بكون احتجاجه لا ازحم
لكان نحتاج الى البيان ولحاظ ما الفهم هذا لا ينافي ولا انه يحدث على عدم الاحتجاج بالاحسان الامام
بالمعنى الذي يحتاج اليه اليوم الفهم ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله
كتاب الله ما هو لفهمه اهل اللسان وما توهم ان العرض على بيان الائمة ع الكتاب التمسك بالكتاب وعرض
على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي يستدل فيها الائمة
بالكتاب لا على انه مرشدين بما جهلوا انكم وستدل بعض الآيات على بعض جره وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى
لا نطيل بذكرها ولا يخفى ان هذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار
التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي صلعم والائمة ع مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعرف القرآن
من خوطب به وما يخفى ان تسيع الحصر يجعل الموقف للموجودين في زمانه كالموائمين من خوطب فلا يختص بهم
وما رواه العياشي في الروضة عنه ع انه ليس من علم الله الا امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي
ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال لهم اهل
الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم في حق كافة
والصواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح تقتضي ان العلم منحصر فيهم
رشدا قطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بيانهم لما اولوه ونذره في سنوله كيف ولا خبر
يدل عليه ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي وافتى بمضمونها المحقق الكركي
حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلعم والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا
بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي صلعم انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ
وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي الفهم كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير
كشف المقتضى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي ووجود الاستحسان
العقلي من دون نص صريح من الائمة ع او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر

بالظواهر ويمكن ان يراد من ترك مطابقة مقتضى وضع اللغة المتعارف بيان المعنى وابداء معنى للفظ [illegible] بمجرد الاعتبار ونحوه ومع
انا نرى ان المحقق الطبرسي كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نقل وانزوا اما ما ذكره المفصل من انه يجوز احتمال اطلاقات
منه ان الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره فيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب فلا يقره المجمل قبل طروه ما مر
او بعد نزول الكتاب فاذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما النقد بعموم هذه
فيمنع على مقتضاها الذي الم بها على وجه ما والذي قال ان فيه هو الكلام في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارفات
الادلة والمجتهدون انفسهم يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض بنادي بذلك اتفاقهم على لزوم
الفحص عن المخصص في العام وجوبا كحسب القطع بالعدم او الظن وما ندعي ان من اهل [illegible] تتبع الاخبار المنتخب
الائمة كانوا يعملون بما ارد العامة بمجرد الورود من غير فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالاخبار الا بعد الاستعفاء
من التفتيش هو الذي لا فوائح الاخبار غير هذا الكلام كلام الكتاب فهو من اغرب الدعاوى فتحصل ان [illegible] الكتاب نظير ما
قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وبهذا
جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على المنع من العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان الاستدلال بالآيات فيه
وان كان لا يتم الا تربما والا فعند هذا الفاضل ان ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة لان الظواهر ان دلالتها
لظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات او اطلاقات فخصصته بالظواهر لما تقتضيه من الادلة على حجية الظن
الى [illegible] النظر ثم الظن [illegible] انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما ستعرفه وجميع
ذلك ظاهر ان حجية ظواهر القرآن على وجوه في نسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال الى المخاطبين بها وبالنسبة
غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية انما ينافي لو علم حجيته كان يستفيد من دلالة الاخبار وجوب
التمسك بها الكل من غير فرق بين مشافه واما لو علم حجيته بالنصوص كما نعتمد على مجرد الظن الا بعد من تلك الظواهر
ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته في باب [illegible]
حيث [illegible] باب الاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولكن الاخبار الفقه في باب [illegible]
فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمه بالنسبة الينا الفهم
لم نعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل الظن في اقسام الاخر ويتكلم على ذكر منشعه [illegible] انظر للنهاية العدم
قالوا القرآن ما تواتر فما نقل احادا ليس بقرآن لان مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي

بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تقدمت من التحدي والاعجاز ولكونه اجل ساير الكلام واما الثانية ففي عدة
اقوال اما تواتر القرآن في الجملة ووجوب التعبد بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر
جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله غير معلوم وكذا وجوب تواتره واما الثانية فلانه انما تتم لو انحصر طريق المعجز وثبات
النبوة لمن سلف في غيره الا ترى ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره والقرآن لو لم يمنع المكلفون عن
انفسهم اللطف لظهر ظهوره في شهود الائمة واما الاولى فاعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيح رسم مباحث
الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف
والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي
صاحب الاحتجاج وعن المرتضى والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته
يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين عليه السلام زيادة لم تكن
في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والادلة على الاول ما ذكره الفاضل
السيد نعمة الله في رسالة الحيوة وجوه الاول الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام
لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن
وما روي عن الصادق في قوله تعالى كنتم خير امة فقال كيف تكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله
ليس هكذا انزلت وانما نزلت كنتم خير ائمة من اهل البيت الثاني الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا
نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي عليه السلام فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع
لصار كتابا كبير الحجم الثالث ان القرآن نزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة
عشرون رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين عليه السلام وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام
والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب جميع ما نزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو
الا امير المؤمنين عليه السلام لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله
الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين عليه السلام القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به
الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال ع[illegible] ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان
فقال عليه السلام لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم عليه السلام الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة عليهم السلام يتلونه

يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده بسناده الى
سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس
فقال ابو عبد الله عليه السلام مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب الله
على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام وقد يؤيد هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شي زايد ونقص
من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد انما نقص المعنى وتغييره لا نقص مواده ونقص ما قرروه يعني انهم
لم يعملوا بما تضمنه تفسير الايات وامثالهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يجهرون ا
الايات بشيء لم يكن الاظهار صالحا لا ظهاره فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم عليه السلام فيظهره الا انه كان شيء
في القرآن واختلفوا فوجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل
الحديث هذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية الشيخ عثمان
ما اعد مصحفا من مصحف كتاب الوحي فلولا حصول المخالفة منها لما التكلف بهذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم
المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء
العامة في بيان تفاوت المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها
بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين
مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس
بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من
الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين عليه السلام واولاده المعصومين
وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا عليه السلام ثم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة
ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية لعنه الله لما دخلت العجم المصاحف على ذلك
الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم
في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة ومحمد بن بحر الرهني ان
واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجوزون الا قرائته ثم لما جاء القارئ الثاني
انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراء السبع فاشتمل كل واحد على انكار قراءة غيره

عادوا الى اختلاف ما انكروه ثم انما اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انهم قد صنفت على ما السابقين والقراء اربع وعشرون
زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة الا عددا اعطيناه من الصحابة للكتاب يأخذون القراءة عنهم ثم ذكروا انه لما
الصحابة ليشهد على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما
الاصغر فقتلناه ثم يرادون على الحوض واما الدليل على ان قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
فيه انهم لكن لا يكفي في قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن
الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة خط اصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب ان ما بايدينا
ليس محفوظا من ان يطرق اليه النقص او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وان
القول بجواز التبديل يفتح لباب الطعن على اعجاز القرآن وعلى استنباط احكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن
كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز بل الامر بالعكس بما يرد وجوه الاعجاز النص مع انه لم يدل
الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها النص الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والاخبار
لا دخل في الاخراج عن حد الاعجاز من الزيادة غالبا ولكن لم يظهر وقوع الحرف في آيات الاحكام مع الرجوع
فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر بابتاعه وعرض الاخبار
على كتاب الله ونحو ذلك ففيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه اوان التمسك بالاوصياء انهم عادوا
مفروض على التبليغ كما هو حقه واما ما ورد من الائمة ع فلا ينافيه لتجويزهم لعمل العامل من باب التقية وحكم الله الظاهري
كما سئل في القرات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نسلم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب
الذي بايدينا اليوم من اي جهة وان كان الزيادة وذلك حذف بعض الكلمات منه كذكر اسماء اهل البيت ع في بعض الآيات ولم تغني
وعدم ذكر بعض الاحكام النص بل الظاهر من بعض الاخبار بعد الاجماع على عدم وقوع تحريف في تغيير الكتاب بوجه
تغيير الحكم الثالث المشهور كون القرآت السبع متواترة وهي المروية عن سبعة السبعة وهي نافع وابو عمرو
والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلاثة
الباقية ايضا وهي ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد
في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان ويقول المشهور عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال والعمل بذلك
فوجب الاجماع بجواز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين اخذ كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها

نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى خبر الثلاثة وبعضهم رد على ذلك
وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ونقضا عن ذلك جماعة من اصحابنا كما قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد
اختياره عدم التواتر هذا وقد نقضا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وهنا حكي الكشاف
عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين من شرح
الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة
ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك ومما يختلف خطوط المصحف والمعنى بخلاف الآية وان
وقد جنت اشتراط التواتر فيه وان كانت ادائية اي من قبيل الاشكال كالامالة والمد واللين فلا لان
القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة
متواترا اقول والظاهر ان مراد الاصحاب من ادعى تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي ص عن الله تعالى كما
يشير اليه ما سنقله من شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم
اذا كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها لهم على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى
معلوميته من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك فهذا لا ينافي عدم
علمية صدورها عن النبي ص او وقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه في حفظ النظم جائز
واما الاعتماد على كون السبع من الله تعالى وبما ورد في الاخبار والقرآن نزل على سبعة احرف فلا يدل على
المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير
في النهاية في الحديث نزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات
من لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة
اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن
ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود
قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرأوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه
اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس نحو ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل
بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله

ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه كذلك فهم لا يقبلون منهم من انه نزل على سبعة احرف ان نزل على
القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي بحمله على اراده
اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ان الله تبارك وتعالى
انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص
ومثل ما روى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وذلك ما رواه الصدوق عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد
ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال
عن الصادق عليه السلام حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ٣٦٠
ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه صلى الله عليه وآله ان القرآن نزل
على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا
الى سبعة ابطن ثم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني
آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال
ان الله تعالى يامرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها غير واضحة الدلالة على المدعى
وكيف كان فدعوى تواتر السبع عن النبي صلى الله عليه وآله محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ما حاصله
انهم اتفقوا على انه كان لكل قار راويان يرويان قراءته ثم اتفقوا على التواتر في الطبقات اللاحقة دون الطبقة الاولى
تواترها عنهم كيف وهم من آحاد الناس المستندة واما آثارهم كما تقدم واسنادهم الى النبي صلى الله عليه وآله وان
فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب
واهل البيت عليهم السلام كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم
ولا الضالين والى غير ذلك انهم يجعلون قراءة القراء قسيما لقراءة المعصومين فكيف يكون القراءات السبع متواترة
عن الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ
كذا يعني الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل
اسناد الاختيار والترجيح لا الرواية لكل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي كون
الغيرهم للمعصومين عليهم السلام لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع اختلاف القراءة بترك

تارك البسملة فقد نقل تواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب يقولون ببطلان الصلاة
بتركه فكيف يمكن دعوى التواتر عن النبي صلى الله عليه وآله في ترك الامر يا ليتنا عليهم كون ذلك يجوز عن الائمة عليهم السلام في جميع
الابواب بل ينافي ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقاد اجماعهم عليه ثم قال السيد
المذكور قال في شرح الالفية وليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان
فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر
القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها مع بعض ما لم يترتب بعضه على البعض آخر بحسب العربية فيجب
مراعاته كفتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان تؤخذ رفع
من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات منه فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع
الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة
الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد
المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من
الفضلاء انكره خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل
عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى قوله وانحصار القراءات الى آخره شابه المقصود والذي اتبناه
تحقيق يعني انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع او العشرة بل كانت اكثر من ذلك والاكثر منهم ذلك
حتى الذي يتوهم ان الحصر فيهم في الصدر الاول انما هو هذا العدد كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما توافق
فيه القراءات فلا اشكال واما في المختلفات فالتخيير لعدم المرجح وللعمل الائمة فيما يختلف به الحكم كلفظ يطهرن ويطّهرن
فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف بما نقلنا عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الاختلاف في هذه الآية والا فالتخيير ثم
قال العلامة في المنتهى واحب القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة
والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف انتهى كلامه
بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرآنا وذهب العلامة انه كخبر الواحد في وجوب العمل به
كقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات فانهم نزلوه منزلة الخبر لانها رواية
بالاجماع ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة

فی السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقریره لغیر العادیات وفیه مطالب فی القول الحدیث

هو ما یحکی قول المعصوم او فعله او تقریره والظاهر ان حکایة الحدیث القدسی داخلة فی السنة وحکایة قول الله تعالی بعینه

داخلة فی الحدیث ایضا الا الحدیث القدسی فهو خارج عن السنة والحدیث القرآن بعینه فان القرآن

ان القرآن هو المنزل للتحدی والاعجاز بخلاف الحدیث القدسی وقد یعرف الحدیث بانه قول المعصوم او حکایة

قوله او فعله او تقریره لیدخل فیه اصل الکلام المسموع من المعصوم والاشتقاق لاجل النقل هو عدم الدخول الکون

کلامه فی الاغلب او اما انشا بخلاف حکایة فانه خبار بعض العلوم المسموع هو الذی یسمونه بالمتن وهی

الحدیث مغایر لنفسه ومذهب اصحابنا ان کلام الائمة فی المعصوم لیس حدیثا وانما الحاصة فالکفوا فیه بالانتهاء الی

الائمة وانما بین الفقه والعلوم فیما یرد علی النوعات فی اصطلاح طرد او عکس ما یشغلنا عنه ما هو اعم فلنقتصر

علی ذلک ثم ان الخبر قد یطلق علی ما یرادف الحدیث کما هو مصطلح ارباب الحدیث وقد یطلق علی ما یقابل الانشاء

وقد عرفت تعریفه علی الاول واما علی الثانی فهو کلام لنسبته خارج یطابقه او لا یطابقه والمراد بالخارج

هو الخارج عن مدلول اللفظ وان کان فی الذهن لیدخل مثل علمت او لیس الراد بنسبة فی جملة الانشائی الخارجیة

کونها امرا اعتباریا لا امرا مستقلا موجودا او الشیء الموجود الخارجی علی ما ذکره بعض المحققین هو ما کان الخارج

لوجوده لنفسه ولا ریب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فیقال زید موجود فی الخارج بمعنی ان وجود زید

فی الخارج لا نفسه واما حصول القیام لزید مثلا فلیس وجوده فی الخارج حتی یکون موجودا خارجیا بل نفسه

فی الخارج فان قیل ان الموجود الخارجی هو زید لا وجوده والقیام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود

وجود حتی یکونان موجودین خارجیین لزم التسلسل فیقال الحصول القیام لزید امر خارجی لا موجود خارجی

لکن لوجود زید باجابة النسبة فی الخبر ثابتة فی الواقع سواء التفت الذهن الیها ام لا واما الانشاء فانما

یثبت النسبة بالتفات الذهن الیها وانتفاؤها دائر علیه الحکم حتی الکلام الذی فهو لیس نعت اذا استوفی

وضعه الفقهی فلا بد ان یکون البیع واقعا بنفس الامر قبل الکلام حتی یطابقه بخلاف نعت الانشاء

فان البیع لو وجد بهذا اللفظ ولا ینافی جواز التعلیق علی شیء کما فی الظهار مثل ان یقول رجل لزوجته ان

کلمت فلانا فانت علی کظهر امی فان الظهار وان کان لا یحصل بمجرد النطق بل یقع معلقا بحصول الشرط

ولکن الحکم الحاصل من هذا اللفظ انما یحصل به لا من خارج له انما وجلوته حامل علی اثره ویاخره عن المؤثر لا یبالغ

لا یبالغ حصوله به ومن هذا القبیل صیغة الایجاب مع تاخر القبول فان الایجاب عن الصیغة وصیغة الامر المعلق علی الشرط

وقیل فی تعریف الخبر انه کلام یحتمل الصدق والکذب او یحتمل التصدیق والتکذیب وقد یعترض علی ذلک بانه لو

قال الاصغر زوجته من اخبر بالقدوم زید فهی علی کظهر امی فاخبره احد من یکذب کاذبا فیقع الظهار الصادق

الخبر وهو مشکل بان المتعارف فی ذلک ارادة الخبر الصادق بل الصدق تماما هو مدلول الخبر والکذب

هو احتمال عقلی وان علم ان المراد هو مطلق الخبر فلذلک قد یتوهم ان تعریف الخبر بذلک مع انهم عرفوا الصدق

بانه الخبر عن الشیء علی ما هو به یستلزم الدور وقد یجاب عنه بان المراد بالخبر فی تعریف الصدق هو مطلق الکلام

فلا یرد وان المراد هو توقف صدق المتکلم لا الکلام والصدق فی تعریف الخبر هو صدق الکلام فان شئت

تعریف صدق الخبر هو مطابقته للواقع وکذا الکذب وقد اختلفوا فی تعریف صدق الخبر وکذبه علی اقوال الاول هو

ان الصدق مطابقة الواقع والکذب عدم مطابقته للواقع والاجماع علی ان الیهودی لو قال الاسلام حق یکذبه

ولو قال خلافه یحکم بکذبه وذهب النظام ومن یتبعه الی ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم یطابق

الواقع والکذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلک صدق وقوله السماء فوقنا غیر معتقد

ذلک کذب والمراد بالاعتقاد ما یعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقیض هو الخبر والحکم الذهنی الجازم

الثابت المطابق للواقع الذی لا یزول بتشکیک المشکک هو الجهل المرکب وهو الحکم الجازم الغیر المطابق سواء

زال بتشکیک المشکک ام لا والاعتقاد المشهور او الحکم الذهنی الجازم یقبل التشکیک ان اراد ومن

تشکیک فی الاعتقاد المشهور فالقول فیه یتبع افراده فیشمل العلم والذی یخرج عنه العلم وما لا یقبل التشکیک من

افراد الجهل المرکب ویدخل فیه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذی یقبل التشکیک وربما قیل ان الحکم الجازم

الذی لا یقبل التشکیک فی الاعتقاد المشهور هو التقلید وقسم الاعتقاد الی الیقین والظن والوهم

للجهل المرکب وما قد یقع وهو ان الجهل المرکب یقبل التشکیک بمعنی انه یمکن زواله باقامة البرهان

علیه ان العلم ایضا ربما یقبل التشکیک بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشکیک احتمال النقیض

لا مجرد حصول الشک للمخبر فیرد علیه ان الاعتقاد الجازم الذی یقبل التشکیک ان کان مطابقا للواقع

کیف کان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهوری صادق عند النظام بخلاف الموهوم

یعنی اذا دل الخبر علی الطرف الذی هو موهوم عند المخبر فهو کاذب وکذا ما لم یکن له اعتقاد عنده لعدم

كونه مطابقا للاعتقاد وان لم يكن بسبب انتفاء الاعتقاد رأسا والمراد ان مدلول الخبر مقتضيا للكذب والافلا
حتى يقال ان خبره صادق او كاذب انه انتج الكلام فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى
بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فالقائه بالكذب لا يكون من جهة مع العلم
عنه بوجوه ثلاثة انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب بدلالة تأكيد الكلام بانواع
من ذلك ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطأة وكون الشهادة من صميم
القلب مخالف لمعتقدهم فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يتبين انه وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرناه
وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار الحاصل بشهادة الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم
عالمين بذلك معتقدين لهم ورابعها ان المنافقين قوم متهمون بالكذب هو عادتهم وشيمتهم فلا تغتر بشهادتهم
ولا تعتمد عليهم فان الكذب قد اعتادوه وخامسها انهم لكاذبون في تسمية شهادة لاشتراط مواطأة القلب واللسان
في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والله لتسميته
بخبر ورجحانه باشتراط المواطأة في مفهوم الشهادة وسادسها انه لو فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك
لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا الخبر مطابق للواقع وسابعها انه راجع
الى انهم لم يقولوا الا تقوا على منقذ رسول الله ولم يقولوا التي رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل
وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا والى ان هناك واسطة حاصله ان
الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة واعتقاد عدمها او شك او عدم شعور والصدق هو المطابق
مع اعتقاد المطابقة والكذب غير المطابق مع اعتقاد اللامطابقة والبواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة
بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم بالحشر والنشر وعن نبوته في الافتراء
والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو لما هو ظاهر معاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب
الترديد مغايرته هو وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدمه لانه اما جنة على ارادة ذلك فلا يكون هناك واسطة
تحكم عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة منها
على زعمهم والى هذا انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر ليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل امر ثالث
وخطأهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة الصدق وتقسيم الخبر الى شيء ثالث في اعتقادهم ولا يدل على صحة الاطلاق عليه في

واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي
الكذب ونوقش بان العمد انما دخل في مفهوم الافتراء او الاختيار وغيره من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادة ولذلك
ذكروا ان اخبار المجلس المستفاد من قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ان التفارق بلا غير الاختيار لا يوجب انقطاع
الا بعيد اجراء عند ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراق ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم الدلالة
للقصد في الموضوع له ولا قرينة الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب الجمهور فنحملها على
القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وبين ما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد
ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه
الآية على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت
من الآية اطلاق الكذب فيما على ما هو خلاف الواقع والاعتقاد في زعمهم وانما كان اطلاقه فيه فلا دلالة على ثبوت
حقيقة الكذب فيها فان الصدق بطريق الاولى ثم لو فرض تسليم اثبات الواسطة فانما ثبت واسطة واحدة
من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه الخصم وما ذكره مستغنيا عن
ان اثبات تمام الوسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك مطابقة الواقع ومع اعتقاد بان يكون هاهنا
الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف يجعلوا الصدق اول وثانيها ان الكفار يقولون ان خبره
مخالف للواقع وهما وان كان مع جهاره بنبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا يمانع في طرفه لتعارض ان
كان يعتقد المطابقة للواقع او شك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون حيث لم يميز
في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر من عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون وخلا عن اعتقاد المطابقة
فرد علينا ذكره انه لا يثبت الدعوى استدلالا لانه لا يبقى في مقابل الا في حال ما يصدق فيه ولا شعور في الكلام الا ان
بالمجنون اما من جهة حالاته وغلبته او من جهة تكلماته والفواره ولا يمكن الجمع بينهما في الشيطان جزءه
امر واحد وفرد حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور الغيا واما به او عن اعتقاد
المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد المحتملات مع الاخر في الوجود فاما ان يقال انه تعالى الا عن شعور كالمجنون
او يقال انه شك او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن في الاخرين ايضا الا بباب الاستلزام الوضعي الحاصل انه
لا يمكن الجمع في التشبيه الجزم في الاعتقاد ولا في شعور فالتحقيق ان الآية لا تثبت الا الخبر لا عن

فهو دو شهود لو ارتد شيئه في طول العلم المحزون وحاله او الجزع معتادة مع عدم المطابقة للواقع لو ارتد شبه باظهار الحزن
دحيلا له ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اكد وسقوط الاعتبار صورة ومعنى والمطابقة بالاخر او الذي هو الكذب غير عمد
فما ذكره المصنف الطرد و غير ذلك انهم ثلاثة المشهد انه ناقض في مسئلة الجواب حيث قيل مذهب الجاحظ بتنسيا بانها الاقرار
حروف اعتقاد وكان المراد بالاعتقاد هو قابلية لا يدخل شك انه وكذلك لم تلتفت اليه الحاتم
ان يا هذا كلام ما هو فان المنقت اليه احد من قبل هو دية اليه الان فما ذكره شيخنا البهائي من وقوع هذه المسئلة
في جواهر زيد فقال ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها اسلام المدعى لو قال شهود اقامته
البينة كذبة شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا يسقط دعواه
ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخرين ولو قال له المنكر صدق
شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخرين
ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ
هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لا يكون صادقا ان شهدوا واما على مذهب النظام
فليس باقرار انتهى كلامه اقول الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب
في الحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام يقول مراده من كون
الصدق هو مطابقة الواقع للاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الكلام ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو
ما يعتقده مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف الا ما يعتقده كذلك وانما في المطابقة لم يكن ظهور الواقع الا
بما يعتقد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة والاعتقاد هاهنا امر ملحوظ في وصف
الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الصدق والكذب اوان نفس الامر انا في الخبر انما يتصف بالصدق
والكذب في نفس الامر بما لا يعتقده شهوده او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه
يكذبه بعد ظهور له فساد اعتقاده يحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي مخبر الصدق شيئا فاعطاه
لم يعتقده بحكم الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فبرئ نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا
ولهذا قلت الثانية مما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا اعتقاده الذي ثمرة الفروع هو معرفة
الصحة في نفس الامر واعتقاده وبراءة الذمة الصحيحة المعروفة وعدمها في حكمها مع انه يجري ذلك على الذي

الذهنين الاخرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد وحكم النظام انه كذب فالمعتقد في ذلك الخبر وكذلك الخط
فان الخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك فاذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر
كذب الان لا انه صار كذبا الان ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في آخر في نفس الامر انما ذلك من جهة
الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا فلان كاتب بمعنى انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده
فلا بد في الاول من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد وفي الكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد وفي انه
الامر انه يعتبد ما وراء المدرك ضرورة بمعنى ان يلاحظ نسبتها الى فلان بعد تعرفها وتعقلها انها كتابة
ثم يسندها الى فلان اذ عرفت هذا او تاملت فيما ذكرنا تعلم اختلال التفريعات التي ذكرها لان قول المدعي
كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني في الواقع فلا كذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة
وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه حينئذ
وان حمل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو انه يعتقد عدم مطابقته للواقع على ما اختاره سابقا وهو اقرار
ببطلان حقه فان الاقرار انما هو تابع للاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو مثبت وان لم يعتقد وليس معنى كذبوا
انهم اخبروا بخبر علم وعلمه فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى في الواقع فلا معنى لقال المتقدم وان ادعى
بعد المعنون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة ان
نفس الخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري غير موافق للاعتقاد في ذلك غيره فمن وصف
ذلك الخبر بالكذب على هذا التحقيق حاصله ان يريد انه غير موافق للاعتقاد وهو اقرار بعدم ثبوته في
الواقع كما قرر وتوضيح ذلك المقال ان الخبر كما ذكره هو كلام كان له خارج لمطابقة او لا مطابقة وهو الواقع الخارج
خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا وبه يبطل النسبة التي هو خارج المدلول انما هو الذي مكتوب في اللوح
المحفوظ او ما عنده المدرك يزعمه انه هو ذلك المكتوب هذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في اللوح
فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية اي المفهومة منه لما هو مكتوب
في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان خطا الواصف في فهم المطابقة واعتقاده وذلك
في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقة لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث اعتقاده
دون ذلك يوصف الخبر بالصدق والكذب على كلام الواهب بلا حظ بالنسبة لما الخبر من حيث هو خبر لا من حيث

صدوره عن المخبر فلو قال العدو زيد قائم والمورد في الشرح لمخط قائم زيد عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده اما
غير المخبر حين سمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده
وهكذا فالخبر الذي عند النظام انه لابد ان يتصف بالصدق والكذب فان الخبر هو نفس الكلام الموضوع
للاعلام مع قطع النظر عن كونه صادرا عن المخبر فما توهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط
والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير
المخبر بالصدق والكذب وهو مردود لان الخبر هو نفس الكلام من حيث انه صادر عن المخبر لا من حيث انه خارج
اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلابد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقة
لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر اعني من يتكلم به ومخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذا العبارة في مذهب
النظام واوقع المتوهم في توهمه هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الوصف بالكذب
هو الله تعالى مع انه عالم بانه مطابق لما اعتقدوه فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب ليس الا من جهة كونه مخالفا لاعتقاد
المخبرين ويتفرع ان ذلك الاستدلال لابد ان يكون بالنظر لاعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى
اعتقادهم وموصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه موجب
كذب عند غيرهم ايضا ممن يعتقد ذلك والا فيلزم ان يختص اتصاف الخبر بكونه صادقا او كاذبا بالنظر الى ملاحظة
حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بالصدق ولا الكذب فتدبر حتى لا تتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكروه في
الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون
في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب مخالف للواقع لا انهم كاذبون
لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لابد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر
لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية مبني على ان الله تعالى
الحق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله
لكاذبون الى هذا الخبر او لا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع في معتقدهم
من حيث انه مخالف للواقع ومعتقدهم ثانيا وجميع ما ذكر في الجواب عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك مع
تقييد الصدق للاية ومخالف لظاهرها فلا يتعين حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك ان كان ولابد

ولا يلزم التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه هنا تم بالتمام فما ذكرنا انه قد زعم بعض من فرعه بعض الفضلاء
ساير الفروع التي ذكرها دون احمد الشهيد الثاني في تمهيد القواعد وذكر فرع الاخر لكنه لم يتفق شيء منها على مذهب النظام
بل الكل على مذهب المشهور ومذهب الجاحظ لو تعلق في تعب قال اذا عرفت ذلك ففي فروع القواعد ما لو قال ان شهد
شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع
ولو كان مخالفا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه صادق كما لو لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة وهم لم
يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقدير ما فيكون ذلك عليه الان ومثله لو قال ان شهد علي شاهد
الى ان اراد انه ثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بعينه هنا ومنع المصور ان مراده ان
مجرد ... بخبره لشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاطلاق في غاية البعد عن هذا الاطلاق في هذا المثال
كان التعبير على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسألة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اذ لا دخل له
فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتأخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان الوجه في قال
... وجه المسألة لفظية لا يتعدى الى الخطاب فيها كثير نفع وان النظر الى دعوى كون المسألة لفظية هو كون
الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى ليس للنزاع اللفظي لما ... التغاير ... ولكن يمكن ان يكون مراده عدم
النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسألة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول
كثير تعلق او المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح
على ما يشير به كلام الاطري ولانه لا قابل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسألة
لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب انه غير متعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا
من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى
يفيد العموم وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قلت نعم لكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه
المسائل هو الذي يترتب عليه استنباط المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع النوعية كصيغة افعل والمشتق والجمع
المحلى ... ذلك مما كان او مفردا او مثل ان الخبر المتعقب لجمل ... عام ... اصلا مثل ...
ومثل ان الخبر الذي يسبقه ... مثل على الف درهم الا ...
مع ... الاستثناء نصف الدرهم ... الاوضاع الاولية الشخصية العموم

والخصوص وغيرهما كالنزاع في كل ان العموم ام لا وذلك مثل ما لذوي العقول او لغيرهم بمنزلة اهل مسلك اللفظ بمحل [illegible]
تغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا فما ادعى فيها ثبوت الحقيقة [illegible]
وغير ذلك وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالواو والفاء وغير ذلك بالجملة ما يتعلق بموضوع [illegible]
استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام لا كصيغة الامر والنهي وهل يفيد عموم الحكم
او خصوصه وهل يفيد افراده عن الحكم ام لا كالفاظ العامة الى غير ذلك مما يتعلق بالموضوعات التي خرج عنها الشارع [illegible]
الالفاظ التي يحمل على معانيها التي تحكم بها الشارع ام لا هكذا وكذلك يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثل ان
الصعيد هو التراب او مطلق وجه الارض وهل الدنيا هو الكرسي او الشيء الاسفل الذي يجمد فيه من اللبا وهكذا كذلك
ان الصدق والكذب مما يترتب عليه الصعيد الدنيا لانه يترتب عليه فوائد في الماد ولا من باب الصعق والعموم ونشاه الحدم
يتجدد واصطلاح فيهما كلمات راجعة الى التفتازاني قلت نعم لكن الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر
والنهي ونحوها مما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى نحوه وتغاير العرف
واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطرق استنباطها ولذلك
يبحث عنها في علم الاصول لذلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكورات
وكان مختلفا في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ كلفظ الصدق والكذب مما يتوقف
عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتهما فليس حال هاتين الا حال الصعيد والدنيا
فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الاصفهاني
ولا انه محض الكلام في معنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فيبقى الكلام في ان البحث في تفسير الخلاف
والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظي
لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان الجمهور يعتدي للكلام في الخبر مثلا لما ذكرنا لانه ذكر الذاهب في المسئلة ثم قال والذي
يحسم النزاع الدال على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة
لفظي ولا يجدي الا للمناسب فيها كثير نفع فيمكن ترتيب ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام
غيره فلا يمكن ترتيبه على ذلك بل مراده ان النزاع في جزئيات الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح
حيث قال بعد ذكر ابن الحاجب بعد المسئلة لبيان مخصر الخبر في القسمين ونفي القول بالواسطة

بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية ويرجع الخبر الى المسئلة المقصودة ونقله الفاضل المراد في شرح الزبدة
ونظر فيه فقال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كما تقتضي فيما ذكر القطع
بان كل خبر اما مطابق فيقع للمعجزة اولا فان كان يعني بالصدق بالمطابق والكذب بعدم المطابقة كحكمين وجب القطع بانه
لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم
المطابقة كذلك فيه نظر لعلم مدى ما قال انتهى اقول ويمكن ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق وا
الكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ولعل النزاع لفظيا فلذلك عدل الواحدي عما هو ظاهر عبارة ابن
الحاجب وفسر اللفظ بما هو خلاف المشهور وقال ليس فيها كثير نفع او النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه
قليل النفع فافهم بجامع المسئلة ونوابعها ولوازمها ونظر الى ما له المنازعات وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق
والكذب وقال انه خلاف لفظي وقيل الغاية فقوله لا يجدي الا انما فيها كثير نفع حقيقة تفسيرية لا انه يحتجه ولو كان
الفروع التي ذكره شيخنا البهائي مما ذكره الاول فيها نفع كثير في اطراف هذا الكلام وسعاقبه وتحقيق النزاع عام
مقاصده ومبانيه ولا ننظر الى تقريري به كاكثر مقاصد الكتاب وانما نظرنا الى تبيين المعاني ولا نبين العبارات ثم نعود
فاما قبوله اولا واما ابطاله واما عفوا والله الموفق للصواب ينبه ان الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب
هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو
متصف بالكذب لان المركب المراد مطابقا للواقع وكذا اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو
صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع او الاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل مطابقا للواقع
فهو على مذهب الجاحظ ايضا صدق والمعتبر مطابقته وعدمها ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان
كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما يشير اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في الاعتقاد بالعدالة
ثم ذلك الاتصاف ايضا مدار عدم ظهور الخلاف ثم يتبدل اذا ظهر ان الصدق والكذب من خواص
النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل الوجه الفرق بينهما في ذلك لان النسبة
التقييدية ايضا اما مطابقة للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب
ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من
حيث هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتمل عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها

واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى الا انها
بل انها تشعر بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد
الفاضل فقد اعتبرت نسبة ذهنية على وجه يشعر بانها لوقوع نسبة اخرى خارجية عنها وهي ان الفاضل ثابت له في
نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية
المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا كاذبة واذا لوحظت تلك النسبة الذهنية من حيث هي
جوزتها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه
لا تشعر من حيث هي بان الفاضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى هو ان زيدا فاضل اذ
المتبادر منه الى الافهام ان الموصوف بصفة لا بد ان يكون ثابتا له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع
باعتباره المطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية
فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فيهما يوصفان بالاعتبار المذكور حتى قيل ان الصدق والكذب
اما الخبر مطلقا فقد تحقق ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص
هو الاطلاق اللغوي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسبة الخبرية المقصودة بالذات
فاطلاقهما على غيرهما مجاز وتتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر ان يصدق [illegible] او
قال احد بانه الفاضل لا يبرأ الذمة باعطائه وان وافق مضمونه للواقع كما صرح به اهل التحقيق فالخبر
الخبر منه ما يعلم صدقه ضرورة او نظرا او يعلم كذبه كذلك او ما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما
يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره
ككون الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه خبر بل لمطابقة الخبر لما هو
في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله تعالى والرسول والخبر الموافق للعقل الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم
عدم مطابقته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر
وآحاد واما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه
ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما
سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بمجرده ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي

التي لا ينفك الخبر عنها عادة هو ما يتعلق بالخبر لكونه موسوما بالصدق وعدمه [illegible] بالذهن والمخبر عنه لكونه قريب الوقوع
وعدمه في نفس الامر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة الى ان يحصل
ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم بحد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك
ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو علم من لم يحصل العلم وقولهم ان اليقين بنفسه احتراز عما يحصل
بالعلم بالقرائن الخارجية على لزوم الخبر من الامور المنفصلة تقتضي ان لا يحصل العلم بسبب خبر جماعة [illegible] من حيث
خصوصيات الخبر يكون متواترا عندهم سيما مع ملاحظة ما ذكروه في نفي تعيين العدد وان المدار على ما يحصل به العلم
وهو يختلف باختلاف الوقائع فلا يقتضي ما ذكر اعتبار الكثرة فيه [illegible] الخبر [illegible] وقد يحصل العلم بالخبر من حيث
خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو الذهن [illegible] ان يكون هذا متواترا مع ان
الظاهر انهم لا يقولون به والكلام ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة
الكثيرة لا مطلق الجماعة فالمتواتر على ما ذكروه غير منطبق [illegible] من مدخلية حال المخبرين [illegible] في حصول
حصول العلم بالكثرة فلا بد ان يعتبر [illegible] في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم
على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول
العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان [illegible] الاديان والنبوات وبعضهم من اهل الهند
وانهما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية [illegible] على غيرهم وكلتاهما نافيتان للاديان والنبوات
وبعضهم خص المنع بما يكون عن الماضي لا الموجود لان الجزم بوجود الماضي [illegible]
كقوم فرعون وقوم موسى [illegible] دون [illegible] تشبه واهية مثل انه لو
[illegible] اجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه انه مع انه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا فيه
الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكرناه [illegible] انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين او تواتر نقيضه
[illegible] وفيه ان هذا الفرض محال [illegible] لو حصل العلم به [illegible] كما تقوله اليهود والنصارى [illegible]
فيبطل دين محمد [illegible] وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة [illegible]
[illegible] اليهود [illegible] عدد التواتر وكذا النصارى في اول الامر [illegible] مع عدم العلم
بتساوي الطبقات يكفي في المنع [illegible] اثبات العدم [illegible]

قد نشير ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع المتظافر وعدم وجود المنافي بالتواتر فنقول علمنا بالبلد والصين وشهرتهم
وما ثم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا وهم لا يروون الناس بسماعهم ذلك مشوخا بل عن عدد بلغ
التواتر وهكذا وذلك ان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهة بل انه
انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجبون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان … النقل
فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود ما يخالف في ذلك العصر وما نقل عمن سلف فيه … يفيد القطع بصحة ذلك و
ذلك نظير الاجماع على المسألة ولتبتنى ذلك في باب التواتر فاطلاق وجود البلاد والتابعة والائمة الى هنا من هذا الباب لدى
باب التواتر بل الذي يحصل فيه من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب … الاشياء والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل
زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الوارد دون المشاهدين لذلك وتظافروا في اخبارهم حتى حصل القطع فعلى هذا الاجماع والعهود
والنصارى على … وعلى … ليس من احدى القبيلتين ما التواتر فلو لم يعلم … تساوي الطبقات بل الاتم بالعدم كما ذكرنا
واما الاجماع فلوجود ما لا … من المسلمين وغيرهم فقد تعقل فان اكثر المسائل يذكرون في هذا الباب من باب الثاني … دل
وكم من فرق بينهما وربما ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد ويجوز على الجميع لانه عبارة عن الاحاد ونفي [illegible]
حكم المجموع مع الاحاد فان العكس … البلاد والعبد ولا يسبقني ذلك في كل واحد والعشرة … فكما ان التواتر …
فيلزم من حصول العلم من خبر الجميع بسبب التعارض والنفي حصوله في كل واحد وذكروا غير ذلك … الواهية
الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبهة السوفسطائية المنكرة …
فان غاية مرادهم ابطال الضرورة وهم يذكرون … انهم شبهات في مقابلة الضرورة ان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر
ضروري لما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرق بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا
نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه … في الفرق …
مع انها بديهة … الاولى القول بكون العلم به ضروريا … يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات
في حصول العلم من جهة كثرة الممارسة … دون بعض … ان الضروريات يستلزم عدم … كما شاهد
في السوفسطائية وانما هو من جهة … وتنبيهات الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور
انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة …
الى التوقف … الى التفصيل في موضع آخر … الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل …

لنقل

افتح المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات
مثل وجود مكة والهند وغيرهما مع انتفاء ذلك والثاني لو كان نظريا لما حصل لمن ليس له القدرة على النظر كالعوام
والصبيان والثالث انه لا نعلم … النظر عندنا انه علم نظري فان العالم به يجد نفسه ولا شاكا ثم
طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم احتياج الى توسط المقدمتين في ا
المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على قسمين قسم ما يحصل العلم
حصولا بها اضطرارا وبدون … كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة والهند وامثال ذلك ومنها
ما هو مسبوق بالشك كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب واختلافات اهل العلم والاجماع
منهم او … كانت او فروعية ولا ريب ان التتبع او تسامع الخبر تدريجي في حصول الرجحان في النظر … حتى يرتفع
المتتبع على حصول العلم فيلاحظ في المقدمات من كون هذه الجماعات الاخبار رسومهم ومتواطئة بل يتحقق ان هذه
الجماعة الكثيرة لا يتواطئون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري … المتواترات
ان يعد حصول العلم الضروري … عن المقدمتين قد يبين ترك القطع … لا بد من انتهاء المقدمات وهو مما لا يتميز
من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان … لا ينفك عن المقدمات لكنها لا تحتاج الى الالتفات
اليها ولا اعتماد عليها وام ضروريا فان كان … ذلك … وان كان … ان كلمة
متواترا لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة ولاما ذكرنا … كلام … سيدنا المرتضى حيث قال ان اخبار البلدان
والوقايع والملوك ومعجزة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضروريا من فعل الله تعالى
ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل … معجزات النبي ص وكثير من احكام الشريعة
والنص على الائمة … ينقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه واختاره الشيخ
في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه … انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف
الشك في انه هل العلم … بخلق الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او حصل
من جهة كسب العبد والنظر في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن
… في حصول العلم ان يتحقق ان العلم ناش عن الشك وان لم يتفطن بانك عند هذا
العلم اذ لا فرق بين المعلومات المجهولة قبله التي … بالعلم الجملي او التفصيلي فان

٣٠٦

من احتس سابقا واتصل الصلاة وما علاما تتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتفى في ذلك كلما ترتب عليه نتيجة على ما اجمله
علمه باجمالا لا تفصيلا انه من مكتسباته وان جهلت الجهات ان يكون مع ذلك انفا العلم في روعه افضل انه
نفسيا وجرى عادته عقب اخبار هذا القدر من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواتر ليستفاد العلم بالتواتر اذ قد
يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان الذين لم
معلومات نظرية بالفروق وانهم يستفيدون من ذلك في المطالب ويترتب في اذهانهم مقدمات الدليل وتحصيل
النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث تركيب المقدمات العادية التي يفعلها اكثر العقلاء وانا
فلا نجد احدا من العلماء والاذكياء يعلم جزءه من لغته وجزءه من نثره مع ان ذلك مبني على قاعدة ادراك الحسن
والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمات
لا ما يعلم بها ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث ايضا فلا نعيد واضعف القائل بكونه نظريا بانه لو كان
ضروريا لما احتاج الى توسط العلم بالمقدمات والتالي باطل لانه لا يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان
هذه الجماعة لا يتواطؤون على الكذب ويجب التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل
بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري
فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل مشتمل على الجزء وغيره وما هو كذلك فهو اعظم من الجزء
ومما ذكرنا من بيان المفصل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه
في كتابه المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية
اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما
فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع
الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور
بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا وليس كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها
معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين بعد التأمل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكر
من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب العلامة في التهذيب القول بالنظري
اليه ونقل والد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوه من المقدمتين لكنهم لم

لكنهم لم يتفطنوا لها بكيفيتها المترتبة في نفس الامر وكان نظر المصنف النظري الى قسمين ليس لهما
طرفين وهو في الحقيقة تقسيم الناظر بل النظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان في النظر
فيما كان فيه دون سائر النظريات الثالث انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى
يتحقق بامور يشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق
بالسامع اما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة الى حد يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون
علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والوسط بمعنى ابلغ
كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات
وربما اعتبر بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم لا عن ظن لئلا يتخلف حصول العلم من اخبارهم وان لم يتعين ظنهم بل ظن بعضهم
مع كون ما هو يقين عند الباقين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوها اما ان لا تكون ماخوذة في مرتبة المتواتر
فالتعريف يحتمل لعدم دلالته على ذلك الا مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم عزره في ذلك
فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صلاحهم وصدقهم وتقواهم سيما مع انضمام حال النفس بخبر فحصل العلم
لصدق الحد على ذلك فيكون ذلك في تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة في مرتبة فما معنى قولهم ويشترط في
حصول التواتر وتحقق كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون
ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر بعد ما اخذوا افادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف
حصول العلم به على شرط اخر كما لا يخفى والعجب انهم يشترطون في حصول العلم بالتواتر كون المخبرين في الكثرة
الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الكثرة المطلقة باعتبار المعنى والاصطلاح في التواتر
فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فكلمة التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة ما
الجامعة للكثرة مطلقا حتى تشمل الثلثة مع انه مما لا يقتضي اطلاقه على الثلثة الا فيه فلكن ان يقال ان الثلثة
كثير واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكروه فنقول ان اريد من امتناع تواطئهم على الكذب عادة من جهة
نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء فمع انهم لا يقولون به لا يلائم تنصيصهم بالاحتراز
عما كان العلم من جهة القرائن الخارجة من لوازم الخبر بل لا بد ان يخبر وان لزم القرائن اللازمة للخبر ايضا في التواتر
هو ما يمكن افادة العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر

خبرها ولذلك لم يتعين المشهور للتواتر عدد اصلا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع
وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط المحقق ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب
لوازم الخبر لكان مستفادا من قولهم عن غيبة بعيد العقل فيرجع الكلام الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل لان ذكر قيد الامتناع
قيد الكثرة فيه ان قولهم عن غيبة لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هذا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرنا سابقا
والذي يظهر من كلام بعض الوافي ما اخترته من التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين في [illegible] حيث قال
هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع
عالما بما خبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر [illegible]
مما حقق به السيد المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تأخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف
الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي [illegible]
قلبه حب خلاف ما اقتضاه التواتر لا يمكن حصول العلم به الا مع تخلية عما شغله عن ذلك [illegible] اختلفوا
في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو حصول العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف
الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون موضع وقيل اقله الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
وقيل غير ذلك ووجوه [illegible] بالذكر لا طائل تحت ذكرها وقد اشترط بعض العامة هنا شروطا اخر لا دليل
عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد لئلا يمتنع
تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من شرط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط
دخول المعصوم فيهم وهو افتراء ومنشأه اشتباه بالاجماع تتميم اذا كثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل واحد منها
على معنى مشترك بينها اما بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك
متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه انه قتل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي
خيبر كذا وهكذا او كذلك عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات لا يفيد [illegible]
وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن وجود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة نفسانية
وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدأ لها ودلالتها عليه من باب الالتزام والتحقيق في المقام ان التواتر يتصور
على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث [illegible] على تعدد تواتره

تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود لفظ
ما سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار الثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر
طاهر والسنور طاهر والهر طاهر والسنور نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المرادفة
الثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق
وان اختلف الفاظها ايضا مثل [illegible] الماء القليل [illegible] مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء
القليل ينجس بالملاقاة وفي الاخر الماء الاقل من الكر ينجس بالملاقاة وفي الاخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه
شيء الى غير ذلك على وجه [illegible] في تلك الاخبار مختلفة [illegible] في قوله ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون
حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن المتوضئ [illegible] دخلت الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان
يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان الحكم بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله مستقل مفهوم بالدلالات
لانه قدر مشترك منتزع من امور فان الحكم المفهوم الماء القليل [illegible] افراده التي يشير [illegible] الحكم
وذلك اعم من ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستفاد او مشتملة على بيان مطالب اخر الرابع ان
يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع الاختلاف بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين
تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب بكرا واخر انه ضرب خالدا وهكذا
الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الوقعة واحدة فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل بالمضروب
وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورود الاخبار فيما يحرم منه الزوجة عن الميراث [illegible]
في الجملة [illegible] لكن الاختلاف فيما يحرم عنه الزوجة عن الميراث فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن
كل واحد من الحرمانات الخامس ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا
فيها مثل ان [illegible] عن الماء القليل او الافادة [illegible] العذرة وعن الشرب عنه اذا وقع فيه
الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه [illegible] وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف [illegible] يدل بالالتزام على
وهكذا الشرب والاغتسال [illegible] بالنسبة الى الماء القليل [illegible] الاخبار بذكر اشياء
يكون [illegible] اللازم يكون ذلك اللازم [illegible] مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ع وما ورد
في عطايا حاتم وذلك [illegible] علي وجه [illegible] الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث [illegible] بالالتزام على الشجاعة والسخاء

مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن حصول هذا التفصيل الا بالتطويل المقام المطول [illegible] وكرار

من دون الفرار الا عن شجاع بطبيعة قوي بالغ الى درجة الشجاعة وهكذا غزوة في احد وفي الاحزاب وخيبر

فباجتماع هذه الدلالة يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الاثار وكذا اعطائه عائمه وانفاقه

هذا وساير ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاكثار مسوقة لبيان ذلك كالاكثر اي بخلاف ما نحن فيه

فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودا اصلا وان دل عليها ضمنا فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة الكل واعلام الاخبار ثم

يلتحق كل منها بالاخر اي اثنان ان يذكر بلفظ الكرامة للمبحث عن اعلى الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا قتل

في حرب كذا رجلا وقال اخر انه قتل في حرب اخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك

الاجتماع [illegible] بملكة نفسانية هي الشجاعة ويقال كذلك في الانفاق هو الجبن والا من العقلاء ونحو ذلك وكذلك

قصة الجود والقدر المشترك الى حصل من تلك الوقايع على النحو السابق هو كل الفسق والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة

ولا الجود ولكن ما حصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكات ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل

عن هذا او خفظ عليه الفرق بين الجود والاعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال والحاصل ان الوقعة

الواقعة تتضمن السخاوة والشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات في ذلك هو التواتر لا لان احادها صدق

قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه في المقام ما هو من يدل على الشجاعة والسخاوة بالالتزام مع قطع النظر عن ما ذكر الكل

لما ذكره من ان العموم لا يدل كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني

الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات للكل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة للاعادة وهما يكون بها الملكة النفسانية

واما قوله لا لان احادها صدق بعنوان التواتر وبيان انه تمام في نفيك عن صدق الاحاد بناء على الشهرة في

معنى الصدق ولكن بشهادة ان يكون من جهة الدلالة الالتزامية اي حصل مع كل منها والتضمنية الى الكل مع كل منها

كما في الصورتين الاولى بعينين واما في ذلك فلا يستلزم صدق احاد الوقايع فضلا عن جميعها لكن

العادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك كونه لازما للعادة وهو الشجاعة والسخاوة في

سياق تلك الواقعات وان لم يكن العلم بصدق احاد الوقعات بعنوان القطع اذ لا مشترك

بينها في الدلالة والقدر المشترك انما يحصل من حيث هذا النظر في العضدي في هذا المقام اخر المتواتر

المعنوي الوجه الثاني من الوجهين مقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد والدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع

القطع لا لان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها ولكن الالتزام عليه

على ان مثل ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكره بناء على الوجهين كما عرفت واما

قال الوجه الاول لكن المتواتر اللفظي وكذا البعض ما تقدم من الكلام مطلقا وعلى غير قسم اقسام المتواتر يحتمل فيه ان

الاحاد ان يدل الاحاد والاخبار على شيء توجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء

وذلك هو ما على الوجه الثاني من تقسيم الشيء دون من الكلام والثاني ان يحصل بمجموع احاد كثيرة الدلالة على شيء

كانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالملاقاة المتغيرة

من جهة النجاسة ومن جهة الاصحاب في ملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع فانها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل

بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسة مختص بالمتغيرة لكان وارد في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار

فان عموم الموضوع لا ينافيه مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف المتواتر من انه خبر جماعة

كونه شرطا الجنس فان اريد شيئا راجع المشترك المعنوي في التعريف فلا يبطلان يقال المتواتر هو ما يكون نقل

المخبرين مثلا بالحسن وهو جامع العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي

هو غير محسوس بنفسه وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او يلازمه سواء كان فهم اللازم من جهة الفرد

من الاحاد او مجموعها فيتحد ايضا مع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر

كما ذكرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل الاجماع ونقل الاتفاق لا الكل

ومطابقة اراء الكل لا قوال الكل فكان هناك الاقوال محسوسة ومطابقة للاراء مدرك بالعقل فلك [illegible]

المتواتر او الخبر المتواتر معنى بالمعنى الاخر ويمكن ان يقال في الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصول فرد محسوس من الاقراد

مع العلم بمجازيتها مع اللزم بها الذي دل عليه كل واحد من الاحاد ويحصل السامع وكذا قابلية خبر الواحد علم بانه

لا يعد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويطلب عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على

ثلاثة هكذا ذكره ابن الحاجب وفي شرح العضدي وقال التفتازاني في شرحه اي خبر لا يفيد بنفسه سواء لم يفد العلم او

افاد بالقراين الزائدة على ما لا ينفك الخبر عن هذا المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اول قد

عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم وخبر الواحد بخلافه فيما لا يحصل العلم من القراين الخارجة

عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الاتي فظهر ان مدخلية القراين الداخلة

ثلثة الاول انه لو حصل العلم بلا قرينة يعني خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته
بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر واللازم منتف الثاني انه لو حصل العلم للادي لي
تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جايز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان التعويلين
واقعان في الواقع واللازم العلم حينئذ فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع
بتخطئة من يخالفه باجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع
اذ اوقع صورة اخرى مثله اذ يمكن ان نقول في القرينة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم مع القراين الداخلة انه لو اذا
فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتفاوت فيه القراين المذكورة فيفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة
في مثل ذلك الموضع ايضا فممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا نقرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف
المواد وخلاصة جوابه ظني اراد ما من الاطراد وجريان العادة في المتواتر وزيد نظيره فما يحكى فيه وقد تورد على عدم الاطراد
بان نفي الاطراد لو اراد لو كان مع تحقق التساوي الاطراد والطريق او لم يرد اراده نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق ذلك
بالتعليل لقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ وفيه ان هذا الدليل للاشاعرة وهم لما جعلوا اعدام العلة والترتب العقلي محوا
ففرضهم ان الامر منحصر في كون الترتيب عاديا وكونه بمجرد جريان عادة الله به وفرضها العادة مطلقا يكن من باب محض
الاتفاق ولا منافاة التعليل لقوله اذ لا علية ولا ترتب فان الخبر بالنسبة للمحض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل
انما ينهض على القايلين بالاطراد ونحن لا نقول به بل في كل خبر عدل فيمتنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان
غير متحقق كما قد نظيره في شرعه لو فرض في المتواتر ولو فرض ان الاتحاد في حصول العلم بخبر القراين الكاذب
واخر بنقيضه ظهران احدهما خطأ في دعوى العلم وكذا لو ادعي احد حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فقوله
ان ذلك جايز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدور خبر عدلين في طرفي النقيض فمسلم لكنا لا نقول بحصول العلم
منهما وان اراد حصول العلم بشيء لاحد من خبر بالقراين الداخلة والآخر بنقيضه فهو جايز الوقوع لكن
ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى العلم او الخطأ في الراهن غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف
بالاجتهاد فيه فهذا يستلزم التخطئة له قطعا وهو وعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم
للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل للآخر فلا تخطئة حينئذ له
ولا لفظ ان الدليل الآخر في مقابلة من يقول بالاطراد وانما الخبر المحفوف بالقراين الخارجة فالاظهر فيه انه قد يفيد

م حصول العلم لا بمجرد كونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقام
او ما لم يخبره الى حد التواتر يعني لم يكن يحصل العلم من جهة الكثرة فيكون له مدخل ان يرد البيت بحصول العلم وهو قد يبلغ العلم
من جهة الكثرة وان حصل من جهة القراين الداخلة والخارجة اذ لم تعرف وتترتب على ما تقدم حصول العلم بخبر العدل الواحد
بملاحظة القراين الداخلة لما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فلخبر الواحد فلهم كثرة منها ما يقبل القطع
من جهة القراين الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القراين الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيد الظن ايضا وعلى
وعلى هذا فالمستفيض ممكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من جعل قسيما له قسيم وبهذا هو
ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حد يكون لها في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ
على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القراين الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على
المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمجرد هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فما يحكى فيه فهذا
مستفيض ظني ويمكن الحاق القول بالتواتر على وجه قرائن ما اليه من القول بكون خبر الثلثة اذا كان قطعيا
متواترا او الحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بنا من جعل الخبر الواحد اعم من الظني
وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد اعني القراين الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول
هل هو مطرد ام لا وعلى الثاني هل يفيد العلم مع القراين الخارجة ام لا فهنا اقوال اربعة والاول القول بافادة العلم
مع قطع النظر عن القراين الخارجة والداخلة في خبر العدل لم يعهد من احد منهم وذلك اشتراط العدالة في خبر العدل
بالقراين الخارجة فمحل النزاع في خبر المحفوف بالقراين الخارجة فخصوص خبر العدل وفيه اعم فلنقدم الكلام في خبر العدل
الخالي عن القراين الخارجة فالاشهر عدم افادته العلم مطلقا وذهب بعض من الاصحاب الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم
الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القراين اللازمة
للخبر التي لا تنفك عنه وان لم يكن هناك قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القراين الداخلة لا يخرج عن
تعريف خبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو شاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا
وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لم يفد العلم لما وجب العمل به لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
وان يتبعون الا الظن واشباه ذلك بالاجماع فالمقدم مثله وضعف ذلك لان الاجماع انما هو الثابت على العمل بالظن وهو
قاطع ويمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع وانما هو في الاصول كما قرره شيخنا ورجح الجمهور لوجوه تحته

القطع ذو من قوم لكل التسع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وخروج جنازة
وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك والاكابر فانه يحصل لنا العلم
بصحة الخبر والعلم بموت الولد … ونحن نجد ذلك من انفسنا ضرورة … دون ذلك وانا ما ورد
عليه من السلوك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولد اخر له او اعتقد المخبر انه مشرف على الموت … الا انا نحكم
لان بعضا غفلته لا ينافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وذلك ما قيل ان ذلك العلم
يحصل من جهة القراين من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل … من الشدى …
فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القراين ولولا الخبر يجوز موت شخص اخر الحق
ان امكان حصول العلم … احتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها فظهر مما ذكرنا …
… ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقراين القطعية ليس يقع في الشرعيات … حصول الكلام من
المستفيض … لانه يمكن … المحفوف بالقراين … زمان
زماننا وما ذكره بعض اصحابنا … من القراين المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع
والعقل … مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته
ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب بعض هذه القراين … الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة
نفس الخبر ومرجع المسئلة انما هو الثاني … قطعيتها كما
لا يخفى … في باب الاجتهاد والتقليد   في حجية خبر الواحد العاري عن
القراين المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه وان كان قطعيا في الدلالة وانما قيدنا … لانه قد يكون
مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي … الخلاف فيه لعدم فائدة … في الخلاف من حجية
نفسه مع … قطعية مضمونه فقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرا اتفاقا
وخلافهم في هذا المقام … في جواز التعبد به والنزاع في جواز التعبد … الخبر الذي
كان صدقه قطعيا بنفسه وبمضمونه خارجه عن المبحث ظ فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند
والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز التعبد به محال … خلافا …
ما نقل عن ابن قبة وجماعة من … بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به

التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز في الاخبار عن الله تعالى مع كون المخبر عادلا في الصورتين … ويمكن توجيه الاستدلال
الاول … المحرمات مثلا … الواجبات وربما يحرم شيئا لكونه … او موجب الفساد في العقل او الجسم
كالخمر والميتة الموجبتين للعقارة وظلمة القلب … فاذا جوز التعبد بخبر الواحد المفيد للظن
فلا يؤمن من الوقوع في تلك المفسدة فتجويز التعبد به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان
الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من اسواق المسلمين والحكم بالحلال وان لم نعلم كونه مذكى وذلك مع التمكن …
التحسس وتمييزهما … تدارك هذا النقص في شيء اخر من الشرايع من الاغلال الشاقة والملاهي
الشبهة وسائر التكليفات فلا مانع من ان يجوز التعبد بالظن … وان كان في نفس الامر …
الحرام … ثم اختلفوا في جواز التعبد به شرعا والمراد … الجواز بالمعنى العام … الوجوب بل المراد
الوجوب لانه اذا جاز التعبد به شرعا فلا بد ان يجب … بمقتضاه بعنوان الوجوب … والاستحباب
في المستحب وكذا الحق جواز التعبد به بالمعنى المذكور … جمهور المتاخرين خلافا … من قدمائنا كالسيد وابن
زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك الشرع والعقل …
العقل عليه … الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم
نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب
التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد وهو بط لانه يقتضي كونه اسوء حالا
من الفاسق وهو واضح الفساد وهكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط
لانه … على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجيئكم خبر الفاسق
فلا يجب التبين سواء لم يجيئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عادل … في المفهوم وان لم يكن … وفيه اولا
ان ظاهر الاية … لم يجيء الفاسق بالخبر لا ان لم يجيء خبر الفاسق وثانيا ان المراد …
… حال خبر الفاسق … حتى يظهر حال خبر الفاسق … فتبينوا خبر الفاسق فالمفهوم
يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل … والمحمول في المفهوم والمنطوق
في الشرط والجزاء … ان لم يجيئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجيء خبر عادل …
لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث … لم يكن … خبر اصلا او كان ولكن خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل

ولكن يدل على عدم وجوب تثبته وتبيينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك للوقوف والفائدة بمجرد
احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع
والمنتفي الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا
مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة
المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم ودعوى [illegible] تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يكفي ان حجية
مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو صح معنى الاية ان كان المنبئ
فاسقا فتبينوا الصادر ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر كيف فيتجه الاستدلال بالاية والاظهر
ذلك لا يدل الا بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب للعمل بها اما اشرنا
اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب ويبقى تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما يتفرع
على جواز العمل بالمفاهيم وبالظن اي اشتراك الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في مباحث تمامية الحق
فيه وستعرف في اثناء الفصل وهو قول بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلعم بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط
الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب من ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله صلعم انهم ارتدوا
فنزلت الاية والتعليل بقوله ان تصيبوا الخ انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق
الخبر والاول مردود بما حققناه سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ نكرتان دالتان على العموم كما لا يخفى
اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق موقع
لمثل هذه المفسدة العظمى لا انه كذلك في جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه
الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها في خبر العادل علة
بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصح في مورد نزول الاية لعدم جواز
العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا فيه هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد
وتعييره عليه والاظهر ان يقال ان ما ذكره ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يقتضي عدم حجيته [illegible]
لكون التخصيص يعني اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير هو التوقف والتوقف في
مثل ذلك [illegible] مثل العدد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو لذا

اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان خبر الفاسق لا يقبل ولو كان خبر غير الاثنين تقبلوه
اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التبين بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة مطلقا واما
في الردة فمع انضمام الخبر الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطائفة للقوم وهو يتحقق
بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى
بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر
ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الكثرة
من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد من الاقوام ثم لصدق حصوله على انذار كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم والحكمة
وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا بيان حجية مجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في هذا الخ
واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان الترجي لما استفاد من كلمة لعل لا يدل على وجوب التنفير وتعليل التنفير
بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستفاد منه وجوب الانذار وعدم وجوب الحذر المستمع المستبعد
الى المبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والشيء في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلابد من
اخراجه عن ظاهره او اولى ان يراد الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو كما ترى لما بيناه في مبحث
الامر وقيل ان اولى المجاز انما هو مطلق الطلب ويحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان
المقتضي له فيجب والا فيحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال
وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الالتجاء الى الشمس فانه محصل البرص او نقول نعم ذلك لا معنى
لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يقال يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بقوله مطلقا فانه قد يكون خبر
الواحد بمعنى العمل بقوله مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد الدال على الوجوب فلا معنى لاستحباب الحذر عن
ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان تعمل بهذا الوجوب وكذلك الامر في الطلب على العذر المشترك
بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه ح
استحباب الحذر عن الانذار الظني اي العمل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل
بخبر الواحد مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الوجوب لا هو متصور الا في فضل فردي الواجب
المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي

التخيير في المورد من انه لا يتصور له فرد واضح سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام ليس في العمل بخبر الواحد من حيث هو
اذا كان معارضا لظاهر الاية والاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما
يعتبر مفهوم الكلام في مقابل منطوقه خبر الواحد كليهما فيقال ان المكلف مخير بين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد او الاصل بان
يقول لا حكم في المسئلة الفرعية من الشرع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول
ورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يجب الاذعان
بثبوت الحكم واما يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل البراءة الذمة عن مقتضى الوجوب
الذي هو مدلول الخبر الآخر فيقال ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان
يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدارك الخبر وعلى التقديرين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما توهم
ان هذا من باب التخيير والرجوع الى المجتهدين المتخالفين في الرأي والى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة المرجح
فهو باطل لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد الطائفة للعمل بمضمون ما دام الحكم
عدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولذا ان انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون مضمون احد الحكمين بل يحتمل ان
يكون كل منهما خلاف حكم الله تعين والدليل على العمل فرض لنا الشرع الى الاخذ باحدهما من باب التسليم واما فيما نحن
فليس كذلك اذ هو اثبات الحكم الاول فمن حضور و الاصل الثابت بالعقل والشرع حقق الثبوت في الشرع جزما
وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه ليس من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح بها في
الكتاب والسنة ولا من باب التخيير الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار في جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور في
جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور في الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من باب المسائل
الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الاية على ما بني عليه الاول ان
هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من افراد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا انقطع دلالتها على الوجوب
متعينا اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فمعنى التخيير
في الحكم بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب لا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب
توهم هذا اخراج الخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز
العمل بخبر الواحد عند عدمه وغيره اخر فراجع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تخالف

تعارض حتى يستلزم التخيير وترجيح احدهما فان الكلام في جواز العمل بالاصل وترتب العقوبة على الاصل
لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد
لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكليف فكلما يجوز استخراج الحكم
فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن بعد
عدم الاستنباط عن الادلة الفقهية والفقيه مخير فيها قلت المعروف ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان
معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصالة البراءة الاستقراء
والتتبع بل اوجبوا ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يقال بالاستحباب مع انه لا دليل على استحباب
ذلك بقي الكلام في تاويله فيعمله بناء على ما اخترناه واستفدناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى
ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعمالها تنبيها على حصول الموقف اللاحق عنه مرة وعدمه اخرى اما
من جهة تفاوت الافادات بالقطع والظن و المخبرين بالصدق والكذب والمستمعين بالاذعان وعدمها
بالترجي لان المرجي قد يحصل وقد لا يحصل وستعير له لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم
مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو الخوف فهو حق والدليل
مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بالطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة
والاستحباب للحرمة في لينها دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكلال ما فيه الاولين له وقد يعترض
على الاستدلال بالاية بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يجوز على الاحاد وجب بانه مخصص بالدليل
والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني حرب
او بني اسد او نحوهما لا كل ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل ويعترض ايضا بان حمل
التفقه بالتفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه عرفا هو الفروع مع ان الحكمة انما هي التنبيه
على ترك التفقه فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين والظاهر كونهم مؤمنين
لا يكون الا بعد كونهم عالمين بالتبصرة والايمان ويعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الا
على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث هو نقل الخبر ويدفعه ثبوت كونه حقيقة في ذلك عرفا
بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه يستلزم

تخصيص القوم بالمقلدين وهو انقص مما نحن فيه لكن ان يدعى ان المتبادر من التفقه والانذار هو التفقه لا الانقل الخبر فيعم
هذا الكلام مبنى على ما تقدم في تفسير الاية واما على تفسير الاخير فهو ان يكون المراد ما يطلبه الطالبين هو دون ان يكون التفقه واجبا
على المتفقهين فيمكن توجيه الاستدلال الى ما لاحظه ما سبق لكن لا يخفى الثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام هو الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بيناه سابقا
من المتبادر فان الامر بوجوب اظهاره انه يجب على السامع القبول ان فتنه الرابع اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان الرسول
وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر العامة والخاصة وقائع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة بكثير من الاخبار التي وقفوا عليهم
الكاشف عن رضاهم به بل كان يأمر به ويجوزه بحيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف ليعلموا الاحكام
بدون اعتبار عدد التواتر وكذلك اصحاب الائمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها
وضبطها والتوقف في حال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة على ذلك بل امرهم على العمل بها كما يستفاد
من تتبع اخبار كثيرة لا يليق بذكرها بل يرجع ما اوردناها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد
من اصحاب الائمة المترددين عندهم تلقين عنهم كانوا يأخذون الاخبار وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل
بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كانوا مطمئنين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال
ان كل ذلك كان مع القرائن المفيدة للعلم يأباه العقل السليم والفهم المستقيم وقد نقل عن جميع وادعى ان
الطائفة على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على العمل بها فيدل على اعتبار الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح
بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين
بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله وعن احد من الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله
ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان
ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها
مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى
ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او
اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم
وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان الصادق عليه السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا

ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط
والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد
منهم وعمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرأوا
من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري
هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية
فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم
انتهى وقد يظهر منه ان الخلاف انما هو من السيد ومن تبعه ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق فيما نقل عنه
وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ولاحظ الاخبار الدالة على حجية العمل بخبر
اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما لاحظ ان ذلك هو طريقة العرف
والعادة وجميع ارباب العقول في امور العالم بحسب معاشهم ومعادهم كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل
بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جايزا ووقع في زمان الائمة عليهم السلام ولم يخف على السيد
مع قرب زمانه وطول تفحصه واطلاعه فهو مدفوع بالاستبعاد وانه لو كان وجوب الاتقاء باليقين حاصلا من حال
الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة وكونه ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة ائمتهم ومذهب الائمة واصحابهم
شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل التحقيق لعل الاشتباه انما
حصل للسيد من تعدد تعولها واستفتيه فيه الى احسن الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد فقال غيبة الامام
من امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة عليهم السلام واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد
فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما نفهم من لفظ الخبر ولو كان
ان ظنية دلالته وان هذه الظنون هو المراد او غيره مع تعارض ذلك يحتاج الى فهم الناظرين والمتعارفين
للائمة والمتباعدين فهو محتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على
حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دلالتها على حجية خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا يشمل جميع الاخبار
بل هي انما تمر في امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه

٣٢٢

الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل إلا باليقين ولا بالظن بل يثبت فيه الرخصة من الشرع والأول مشهور والثاني
الظاهر من طريقة الفقهاء هو الأول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم على حجيته إنما هو لأجل إثبات حجيته
بذاته من غير بناء على حجية الظن بعد انسداد باب العلم أو لأجل دفع توهم حرمته لعموم الأدلة الناهية عن العمل بالظن
المستدل بها من الإجماع وغيره كما سيجيء في الأخذ بهذه الأدلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار لكن بعضهم في جواز
العمل بخبر الواحد ولذلك استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الأخباريون من المنع وعلى هذا فيمكن العامات التي
استدلوا على حجيتها بالعموم من العمل المرضي من العلماء وعموم المؤاخذة واستغال الشرع وغيره والأدلة على ذلك
من وجوه وأيضا إذا تأملنا ... على استنباط حجية خبر الواحد منها الوجه الأول أن باب العلم القطعي في الأحكام
منسد في أمثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب أنا مشاركون للحاضرين في التكليف
في غير ما علم ضرورة أو إجماعا أو حكم به العقل القاطع مما يدل على الحكم باليقين فإن الكتاب ... لا يفيد إلا الظن وكذلك
أصل البراءة والضرورة والإجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتد به في الفقه غالبا بل إنما يثبت بعض
الأحكام إجمالا ولا يكفي ... التفصيلات في مواضع فيتعين الامتثال بالعمل بالظن واللازم تكليف ما لا يطاق ويندرج في
ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فإنه لا فارق بين أفراد الظن من حيث هو وإذا حصل منه ظن أقوى من غيره يتعين ...
بل لا معنى لكونه أقوى بل الظن إنما هو من حيث ملاحظة القوة والضعف إنما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا
وقد أورد على ذلك بأن انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث أنه ظن لأنه يجوز أن ... الظن
مخصوصة ... من حيث أنه ظن كظاهر الكتاب وأصل البراءة لا لأنها ظن بل للإجماع على حجيتها وفيه أن حجية
ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت إلا أقل قليل من الأحكام مما لا يكفي ... والإجماع
على أصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد أول الكلام إن لم يدع الإجماع على خلافه وقد أورد أيضا على هذا الدليل
بأنه ... انسداد باب العلم بالأحكام ... لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى ينتج ما ذكره لجواز أن لا يكون
التكليف بالظن فيكون ... ما يحصل العلم به ... ضرورة أو إجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه بأصالة البراءة لا
لكونها مفيدة للظن والإجماع على وجوب التمسك بها بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به
أو الظن الذي يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم
جواز العقاب على تركه لا لأن الأصل المذكور يفيد ظنا ... حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد كما

سيجيء بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل لنا به العلم ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد
من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين كان مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا
فالخطب سهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور وأما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والإخفات
بها في الصلاة الإخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن الإتيان بأحدهما
فنحكم بالتخيير فيها لثبوت أصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والإخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا
فلا يتم الدليل المذكور لأنا لا نعمل بالظن انتهى أقول وفيه نظر من وجوه أما الأول فلأن قوله وما لم يحصل العلم به
يحكم فيه إلخ إن أراد منه عدم حصول العلم إلا ... الفقه فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وإن أراد منه عدم حصول
العلم التفصيلي ففيه أن عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالإتيان
بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فإن قيل لا نسلم العلم بالتكليف بغير الضروريات في أمثال زماننا بل إنما تكليفنا
... بالضروريات واليقينيات فلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فإنا نعلم بالضرورة أن في الصلاة واجبات
كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها أو مطلق مسمى الركوع والسجود والقيام مع أنا لا يمكننا معرفة
تلك التفصيلات إلا بالظنون والفقه الضروريات أمور إجمالية لا يمكن الامتثال بها إلا بما يفصلها فالحكم
بين المسلمين وقطع الدعاوي يثبت وجوبه مثلا بالضرورة أو بالإجماع ولكن معرفة كيفيته يحتاج إلى الظنون
التي اشتملت عليها كتب الفقهاء غاية الأمر حصول القطع في كيفيته بأن البينة على المدعي واليمين على من أنكر
لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة أنه رجل أو امرأة أو واحد أو متعدد ويشترط
فيه العدالة أم لا وأن العدالة أي شيء وبأي شيء يثبت وأن الحكم أي شيء إلى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه
إلا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع أبواب الفقه
من العبادات والمعاملات والأحكام فمن يدعي أنه يمكن الاكتفاء على ما علم ضرورة أو بالإجماع في كتب الفقه فقد تعامى وبعيد
جدا في مقام المجادلة والتدقيق في نقض الدليل وأنت خبير بأنه لا وجه له وأما ثانيا فلأن قوله بل لأن العقل يحكم بأنه
لا يثبت تكليف إلخ هذا أول الكلام لأن حكم العقل إما أن يريد به الحكم القطعي أو الظني فإن كان الأول
... كون مقتضى أصل البراءة قطعيا أول الكلام لما لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافين من العقل والنقل
ظنيا في الجملة لكن المسلم أنه ... قبل ورود الشرع فالعلم بأن فيه ... إجمالية ... الحكم فالعلم قطعا

لا يخفى ان سلمنا ذلك ايضا ولكن لا يتم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني
كما اشير به العلامة ايضا سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا
ظني مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يعلم بعد ورود دليل شرعي ثم ورود خبر الواحد
او حصول من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثانيا فلان قوله ولولا ذلك لصح يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن
وان كان سندا قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمولها لعموم مسائلها ما دل على حجية ظاهر القرآن لا يمكن فيه
لانه ان كان هو الاجماع فمما كان فيه ادل العلماء وان كان غيره فهو ليس الا الظنون التي هي من اخبار الآحاد
فرض التواتر في تلك الاخبار فقد تقرر العلماء في الاستدلال بها واما ثالثا فلان قوله او انه حكم بجواز تركه معتقد في الاصل
ان ذلك ينطبق على مدعاه اذ المعروف من ان رجحان العمل الحجة يقتضي ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا اثبات
لما ادعاه وما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يتم ما ثبت بعضنا
من الشرع وان اراد ما ثبت اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب
الا مقتضاه بالاصل واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والفرض انه لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي استحبابه
دون الوجوبي فهو لا يتم الا بعد ترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء
بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان
الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع عن الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان
اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء الفصل واصل البراءة نفى المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب
ثم يرجع الى ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب على مقتضاه باصل البراءة وهذا الظن مراده
وانما المناسب لما رامه من المثال هو ان يقال في نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك
او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة وعدم وجوب الاجتناب ومع قطع النظر عن ذلك بنظر
فما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود خبر صحيح ومما ذكرنا ظهر ان حكم عمل الحجة نظر اولا
بالتسمية والآيات على ما فهمه ذلك الفاضل من ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي مثل حكم
الحكم مطلق الرجحان العقلي الحاصل من الاجماع والتوقيف من الاخبار الواردة فيه فمقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن مستند
منضج الى ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد

ملاحظة التعارض دليل القولين لا يشتبه في مقابل الاصل البراءة خفي يقال انه ظني ولا يثبت الى مع الحكم فيه الى ان ورد
اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله ح هو ادلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان
اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بايهما اختار من القولين على فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى الاصل البراءة
نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المعروف ان العمل منحصر في وجوب السجدة او الخلاف وان احدهما ثابت
في نفس الامر لان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فنفيه باصل البراءة فقد ثبت التخيير
التوجيب بحكم مرتبا والتخيير الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد القولين ليكون تخييرا في اصل المسألة
لهام الاقتضى التالية ولا اذ عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة الامام رح اشد بحرمته وحرمته
من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بدليل اخر اقوى
اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك ليس من قبيل ما نقل سابقا باعتباره من الظنون كشهادة عدل
لانه من حيث انهما شاهدان فانه لا حكم له من حيث الظن اي ما حصل منهما كالفتوى والاقرار وغيرهما الوجه
الثالث انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهذا بديهي البطلان ذكره العلامة في النهاية وغيره وتوضيحه
ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار الراجح والمرجوح هو الرجحان ولفظ المرجوح مبنيا من القول بالمرجوح
حكم ارتضاه او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم
لا بمعنى كون الشيء ذا مصلحة ذاتية لا يتعلق لما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح و
ترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح محال او خلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد
ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول اشبه بالكذب
بل هو هو كما يعرف التأمل ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا انه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء
والعمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يكون الا بالعقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء
عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين
يعتبر فتواهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند ما يفيد القطع الظن
اقول ان هذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول على طلاقه افراد ضده توضيحه وان فقد
العمل باصل البراءة ثم فبطلان التوقف والاحتياط هنا اولى فانا نقول اولا وجوب العمل بالمقطوع به في

... [illegible] الفصل [illegible] ... الحكم ...

في الموضعات اول الصدوق وما دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهر الكتاب حجة عند الاكثر ثبت الا
ظنونا مع ان الظن باصول الدين ... لكنه تخصيصه وسنده ... لا لتعارضها منها الحجية
لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منهما فيغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل
على حجيتها اذ الادلة على فرض تسليم دلالتها انما هي من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة
في التفقه واية النبأ بما عن دلالة ... اذ اوجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة
فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا في جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى
لا يقال ثبت الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم ادعى ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فهو في
بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند
المجمعين من صاحب القول بالحجية هو الايات والاجماع وقد عرفت حال الاثنين واما الاجماع فلم يثبت الا
في الصدر الاول ولا ينفع للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشطر
انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا الصدر فليفهم ذلك ... عدم ... ان القطع في الفقه في مثل
زماننا غالبا محال لا يجوز ... في غير الفروض ... لا يعتبر ... اشرنا ... بالبرائة او الفتوى
بالتوقف الذي يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم ففيه ان تلك
الاخبار لا يفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البرائة ولزوم العسر والحرج ولو فرض
تسليم صحة تلك الاخبار ... فلا ريب انه يرجح ظني ... مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف
كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه لاحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت
انا لا نتعرض للمال باحدهما ... ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه يوجب التلف ...
بان نقول ان الله تعالى رضي منك ... واي شيء ... ان دليل ... قطعي وانه لا يجوز العمل على
مقتضى الظن ... الفتوى ... يحتاج الى الدليل ... علام الاشتداد ...
التوقف بالظن ... يوازي العسر المطلوب في ... التعظيم ... والاكرام
العسر والحرج فلنأت بمثال ... فنقول ان ... ان الكل من اولاد الابن واولاد البنت
من مال احدهما نصيب ... فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت ... للسيد ...

ونحن نقول حيث يحملون ... اولاد ... فيقسمون فيما بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم الثلث ... بعض
بين اولاد الابن واولاد البنت يحملون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولك
... ظاهر الاشهر فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلابد ان يتوقف ... من الجمع
والتمسك بالاخبار الواردة في ان لكل رحم ... يتقرب به لا يعطى الا ... من الفريقين ...
... ولا يعطى كيفية القسمة بينهم بانفسهم ... الاية ... في اولاد ... للذكر ...
... انه يوجب ... للاول ... في الاصل وانه في ... لكون الاولاد ... في الاب
انما هو ... فلابد ... من ... دليل قطعي على جواز التوقف في الاحتياط ... ارشاده
ايانا بسبيل الاحتياط ... الاصحاب ... الاخبار ...
من تلك السبيل الفقه ... الناس ... ومقتضيات ... وتتبع الادلة
... في مباحث ... التمييز وعرف الفرق بين ... نعلم ان ما ذكره الاخباريون
... في مسألة ... الشهرة في احد طرفي المسألة ... في الطرف الاخر ...
... ان ... دلة حجية ... فلا يجوز ... الشهرة فان قال ...
... الاحتياط ... فلا يمكن ذلك فيه ...
... الطاهرين ... ان العمل ... الاحتياط ... والترك ...
... الاحتياط عن ... لكن ...
... الاحتياط ... حسن لكن ...
... ذلك ... الاحتياط في الفتوى ... حسن لكن ...
... وقطع ... بين الناس واصلاح ... حسن بل احسن ...
... ان نحكم فيها ... الاحتياط في الفتوى والعمل بالظن ...
عليه من الايات والاخبار الدالة ...
والاخبار الدالة على ... والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ...
الاموال ... الشرع ... الشيطان
فان الشيطان ... الاحكام ...

ونحوه العبادات الى ان يجب الانسان مناديا على طائفة انه لا يتعرض لحال احد الا ان في الاجتناب عن الشبهات المالية
وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسيين مجتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال فرد نادر لنجس ولا يحتاطون ابدا في
لحم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينه وتقواه بل لا بد ان يكون كثير منهم [illegible] مسائل الذبح والتذكية
فلعله اكل لحم الميتة مما لا يبالون وكذا يجتنبون عن اكل المشكل وليس من موجبات اجتناب الكفر مع ان اجتناب الاثم ملازم لها
بارطوبته وكذا ان عدم التنزه عن البول سبب لهلاك فكذا اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القضاء وغيرها
فيطلب الفقيه لزوم القضاء ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في ظلم الدماء بسبب ما ذكر انه في كتابه ان في القضاء
حبوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة فقتل النفوس وغيرها
بل القول الى انه ربما لا يكون ظني الا هو متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجتري على فتوى القضاء
فان سئله عن ذلك يجيب بانه يخاف الله عز وجل ان يتبعه حاله لا يجد نفسه بالمعاد وعذر جهنم اكثر فما ظهر لهم
من حقيقة الامر وكيف يصير الفرع زائدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى
الهوى ومتابعة النفس والطاعة للشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما يتبعك على التزام الاحتياط وبعد ذلك سببا
للمسامحة في الدين لما اثبته في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد و
وبذل الجهد والوسع ثم التعبد على مقتضاه الوجه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر
المظنون واجب ويمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب [illegible] لانه من [illegible] التكليف
ونمنع [illegible] الضرر عند صدق المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره
ولا يمكن ان يقال انه خرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطردا ودفع
دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش
دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اولا [illegible] دليل
انه اذا علم بقاء التكليف [illegible] والحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال الاصل
براءة الذمة عن هذا التكليف اذ ما ظهر [illegible] وجوابه فليس ان الله تعالى لا يؤاخذه عن مخالفته ولعل الموافقة مخرج
لوجوب التحرز عنه [illegible] ذلك وما ذكره من [illegible] فيه ان وجوب نصب الدلالة العقلية بالخصوص
على الشرع [illegible] وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقول بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام
والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك فخفي عن الامة وان كان [illegible] ٢٢٨

فلم يظهر لهم [illegible] وكذا ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان تابعه وجب اتباعه فكذلك ظن المجتهد نائب لهم
ودينهم وشرائعهم صار نائبا عن يقينه بها وكذا ان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام يجب
لو احتاج الامة علمهم بها وان لم يكن في تاديته اليها فليس يجب للمجتهد الاستقراء يجب الاطلاع بقدر طاقته
لرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يمكن تحصيله الا بها وجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين
فناب ظنه مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب لما اشرنا سابقا فما ثبت
الا من حصول الظن بحجيتها [illegible] والاعتماد على اصل البراءة فقد عرفت حال ذلك التوقف والاحتياط مع عدم
[illegible] عليها ثم اذ فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا فرجع فيه الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا
التقدير يرجع حال هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في موضع
الجهل لو لم يتعلق بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر قولهم مع انه منقوض
برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا قلنا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة [illegible]
للرواة والاشتراك بالاية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز
عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان اكثرهم
جوزوا العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغاية ان [illegible] حجية هذا الظن
ما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد تعارض من غيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد [illegible]
الا فرق بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا اذا لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن
به او لحصول الظن بعدمه للاية فلو فرض ان حصل الظن به [illegible] والنقض بالقياس [illegible] القول
ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما ادى اليه الظن بالحكم من الادلة التي [illegible] الاخبار الخاصة [illegible] الشك
وذلك [illegible] لا يفيدان الظن فذلك هو علته منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة
للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا فلان تكليف ما لا يطاق
اذا انتفى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا يمكن استثناء الظن الحاصل من القياس والاستحسان لتكليف
ما لا يطاق ولسد باب العلم [illegible] الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز
العمل بما يفيد الظن بنفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة [illegible] او لولا [illegible]

ولكن لا يخفى انه بعد الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق المحض الجزي وهذا المعنى بل لا بد منه فيقال انه
يجوز التمسك بالكتاب بعد الظن حينئذ ويدل على مراد الله لا بالقياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المعتبرة
للظن في تعيين الظن المنفصل الاقوى بل بحفظ القوة والضعف بل لا يبعد ترجيح الاقوى بغير ظن ولا ضعف وهكذا لكن
ان يقال انا في مورد القياس لم نثبت انسداد باب العلم بالنسبة مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة
التمسك على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو فحينئذ نعتبر ترجيح الى سائر الادلة وان
كان مؤداه غير مؤداه فلنا ان نقول انه لا يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في مرفوع الكشف للحكم
الله فان قلت لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس الغير فما الناص في العمل والخلاص
عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة فلم تعمل به او لانه يثبت التناقض من المناص حين تعارض
الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة ذلك
في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا تعارضت او فقدت فيتوقف ويعمل على اصل البراءة ولا يجوز التمسك باصل
او بدليل ان الثابت من الادلة ان جواز التمسك عليه موقوف على اليأس من الادلة وبعد الفحص فلا يجوز التمسك عليه قبل
اليأس من الادلة الاختيارية فكذا الى الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع التمسك بحرمة العمل بالقياس
التمسك مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم تثبت حرمتها بالخصوص فهو منع فيما يليق في الظن
قلت ما دل على حرمة التمسك بالقياس او غيره من الظنون الخصوص اقوى من الادلة [illegible] اذا اوفقا وقال
على بقاء التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب [illegible] ثم اعلم ان المقال في هذا المجمل المطلوب
جلية الحال اقول ان الجدي في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص متميزا اياها
عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده
التمسك بها وطريق حملها الى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام مثلا ونطقه بقوم يتمكنون لسان
الانسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بكلمة نفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فحصل العلم بها لو الحاضرين
المشافهين من الكتاب او سنته فلا كلام في حجيته على العباد [illegible] من العمل على مقتضى
والمراد ان حمل الالفاظ على حقائقها عند عدم القرينة على خلافها والناس على القرآن في الحمل على المعاني المجازية
لان ذلك كان طريقة التوقف العادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك

ذلك بملاحظة العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع الكشفي في المحاورات مع امته ما حصل لهم الظن به في
التكاليف الغير [illegible] مع ان المحقق عند اصحابنا اهل التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد
في نفس الامر ان عمدة العباد في التدين والايمان بانه هو مثل التوحيد ونحو [illegible] والاجتهاد والسلم والانقياد
وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبل الله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية الكامنة
الناشئة من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في نصبها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال
بها والتقرب من جهة الطاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما عليا بنفس الحكم وامتثل به فهو ما يحصل للتحاوي
اقتضى الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما
ظنيا على مقتضى محاورة اهل لسان القوم الذي نزل الله الكتاب وبعث الرسول فيهم عليه فهو ان فقد المصلحة الخاصة
لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة [illegible] عليه في الاجر وفاقا للعدلية لحصول الانقياد والتقوى
وبعد ملاحظة هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجتمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل
شيء على نهج مستقر ثابت وان المصوب يلغو [illegible] ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم الواقعي
لكن لا يلزم من جعل الشارع مناط تفهيم التكاليف بالالفاظ التي جرى عادة الله تعالى بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض
بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لانه غير فاقد للمصلحة [illegible] فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي
اتفقوا المعتقد على حجيته من دون خلاف منهم فانا يتيقن ان الظن في مجموع الاحكام من مباحث الالفاظ ونحوه حجة
اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا انفق على غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بمعناه
يجيء ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بمعنى انه
حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا كلام ايضا في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة
عليهم ام لا فنقول لا ريب ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون ما يقصد به تعالى في الدهر والاستفادة
منه كنا لغات المعتقين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما يقصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم اليهم مشاركين
لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فلانه لا يمكن ان يكون من القسم الاول في ذلك لا نادر وان لم نقل بعموم خطاب
المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول ان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والتمسك به
فقد قال الله تعالى كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في

الكتاب وارتحال الكاتب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة وتباينها الاصطلاحات تقتضي ذلك
فان من صنفين واهل المكاتب والرسائل لا يريدون من مبلغ الية كما انهم لا يعملون على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم
فالذي يجب علينا ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه اما نقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون
الكتاب العزيز عن باب العلم الثابت سيما المطالب الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على احكام الفرعية ولا سيما ذلك
تعلق الفروع بتعلمه ابد الدهر الفضول لحصول الاعتماد وسائر القواعد مع ذلك الفهم فان قلت ان اخبار الثقلين
وغيرها ما دل على العرض على كتاب الله يفيد ان الكتاب من قسم الاول قلت انه لا يثبت العلوم بتلك الاخبار ونقول
ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قسم الدول الا من باب مجرد المطالب الشفاهي مع
الكتاب وثانيا انه لا قطع بكونه ظني الدلالة بالنسبة لنا فهو في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخبار بين في دلالة
وان كان مخالف الظاهر فان غايتها الظن لكون جواز العمل بما نظن من حجية الكتاب جاز الاثم ولا قاطع بحجية هذا الظن
ويمكن ان يكون المراد فشكوا ايها او فسرها الائمة مما ذكره الاخباريون في ان الظن مخالف الظاهر وان سلمنا ان انها
تلك الاخبار بعضها يحتمل مع قراين خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما
لو حصل ظن اقوى من ظن الكتاب من خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على
الكتاب واما السنة المعلومة الصدور عنه فيحتمل ان يكون مثل ما من المصنفات والمكاتب ولكن الاظهر ان يكون
المراد منها تفهيم المخاطبين وتبليغ نفس الاحكام للامر بواسطة تبليغهم وجميع ذلك فلا يعلم حاله وفهمه مما
نحن اليه من الغائبين حتى يكون ظننا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال انه الظن المعلوم الحجية واما الظن الثابت
فيتعين من الظنون التي علم حجيتها اولا من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت
انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي مال خاص
وفي نوع خاص او حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وذلك القدر المسلم منه خبر العادل او المسلم
العمل المعلوم العدالة وهو المسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا بها وهو مشهور ولم
يستقم السوابح من المعارضات والاشكالات علاج التعارض وغيره فليس من المقدم البسط وقد اشرنا الى بعضها في
مباحث التحقيق وغيرها واكثر هذا السوابح مذكورة في كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا لو ثبت حصول العلم بالتبعيض
والتفقيه بالنظر الى عموماتها والجملة واحتمال ورود المخصص لم نطلع عليه من النبي والمخصوص لا يكون الظن بعدمه الا امارة محلها لا اجماعها

انها من باب الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون مفهوم القرائن ما افيد المراد
فلا يظاهر اهل علمه وكثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من باب الخطاب القولي وثبوت اشتراكنا معهم
في حمل الخطاب بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة ونوجه الخطاب الينا والاجماع على ما ادعينا
في العمل بالظن اي ما حصل منها فاي ما ادعي ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لم يحصل منه الفقه فلو حصول العلم
حيث الطلب بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النحو
المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا من السوانح التي لا مناص عنها الا ان العمل بالظن مع انه ان لم نعلم
بامتناع وجوده في اخبارنا فوجود غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية الظنون انما هو في هذه المعاملات
ان لم نقل بوجود بامتناع وجوده في اخبارنا فلا يكفي سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض من جهة ذلك
الكلام في الكتاب والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة مدلولها فلو اتكل احد على ذلك ان سلما كونه ظنا معلوم
الحجية او العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما يحتمل
غير مسموع ونقل الاجماع لا يفيد الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا
بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في الاستفادة منها الا
فيما اذا العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة الظن مع عدم العلم بحجية ما يستفاد
منها مفصلا لحجيته ما لا مناص لنا منه في علاج الاختلافات الى اعلم من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يكفينا فيما يرد
من العلم بالاحكام الا توقفا مع الاجتناب عن العمل بالظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من تطلف في حل اجزاء
مقدمته قياسه قطعا مع كون الاخرى ظنيا فلا ينفع ذلك في ضرورة النتيجة قطعية او من كان العلم ببعض اجزاء
معلومة مستقلا مع كون سائر الاجزاء ظنية فلا ينفع ذلك في ضرورة حصول انه يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا
بذاته وغير معتدا منفردا في الفهم ولو فرض ثبوت حكم مستقل من هذه الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون
ضم الا غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن فيه ذلك فنسع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع
ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوها فنحن جميع ما ذكرنا ثبت
حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل
اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول لعم لا بد من اثبات

فلا
بحجية الظن للمجتهد من دليل قطعي وسنشير في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا اعان فلا حجية
فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في باب مبحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين
بحجية خبر الواحد وهو الثاني من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن القاطع بشبه الدليل فقد ذكرنا
في مباحث الادلة ذكرناها في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن كـ
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك من
الاخبار الدالة على اتباع الظن وبني على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالعرض والجواب اما عن الايات فانها
مخصوصة بالنبي وللدليل على ذكره غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطابات شفاهي فلعله كان قرينة تدل على
المنع من اختصاصها بالاصول الدين او تمام بطلان الملحدين لما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين اجتنبوا كثيرا من الظن
ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان الاقرب الى غير المشافه للمشافه انما هو بالاجماع والفروق
وهما منتفيان في موضع النزاع وهو موضع انسداد باب العلم والفهم لمتمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فيكون
بالظن الحاصل بها وهو ما نفاه بعض الاية لكن ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من
الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس تمام على الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم
بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لمكان كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون
وقوله تعالى ان الله لا يحب [illegible] فان الظن من ليس كل [illegible] والاما عن ابطال الخ
فمع انه رد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب لا يخصص اللفظ
سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى
في جواب المسائل التبانيات من انهم ما كانوا لا يعملون بخبر الواحد وان رواه فخلاف ذلك عليهم ومنع للضرورة ولا نعلم
علمائهم بالاخبار دخلت منكرين وللانك ان علماء الشيعة الامامية رض يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز
العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج
على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان
يتعبدنا الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره
وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري

الضروري حاصل لكل مخالف للامامية وموافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار
شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم ومتكلم في التعليق
على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط
في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا انقل عنه صاحب
المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي فانما سلمنا ولم يتطرق بعد على عدمه والاول
على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما سلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه
كما عرفنا فقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم وتخصيصهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم الضروري
دون انقطاع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لو كان لاجل تمكنهم من الظن الى السيد ره الغير كان متمكنا لقرب
عهده اصحاب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه نعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم
وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك نعول فيه على الاجماع الامامية رض وفي سائر المخالفات يرجع الى البراءة
الاصلية وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بمعاظم الفقه بشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد
واصحاب الائمة مع ان السيد الفقيه لم يكتف بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في مثل زماننا وكان
غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في مثل هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيتجه
لي تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك وبقي
الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان
الظاهر العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل مذهب السيد وان غفل في
دعوى التعميم وذكره في المعالم وجه الجمع في الدعوتين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما يجده من كلام
اوائل المتكلمين في العمل بخبر الواحد بعيدة عن تحقيقهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وقول الشيخ والعلامة كان ما ظهر من
حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واول
الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة هو نقضه للسيد في الاجماع للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون
في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم
بعد ما ذكره في وجه الدعوتين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل

في الانجبه فوجههما ما نقلنا عن الشيخ واستجوده من الصواب الملخص الاعتراف بالكار عمل الامامية باخبار الاحاد
لا يعقل نسبة الى روايات في الفقه لاشتراط العدالة عندهم واعتقادها في خبرهم كاف في الاشتراط عنهما فلا وجه
للمبالغة في نفي الحكم بخبر يرويه او اول لم يكن وجه الاستبعاد بان الامامية طالما نواخا الطعن مع المخالفين وكان
المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن
جندب اختلق رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله مجاهرا لمعاوية في ازاء اربع مائة الف درهم بان آية اشتملت على مدح
عظيمة نزلت في شان علي عم ورواية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من الموضوعين بالكذب
وما كانوا متمكنين من التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من جهة انها اخبارهم فاحالوا في ذلك خيا فلا عن دواعي
في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن بهتهم واشتهر عنهم المطلب
وهذا الاشتهار حتى على السيد ونظرائه ان ذلك كان مذهبا للائمة في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب
ومن رجع المسائل والى ان الغفلة انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان
جائزا عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم تصدى لرفع التنافي
بين الدعويين وبيان الموافقة بين المذهبين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد
اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن
المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لراية فيه وتفسيرهم
مستشهد وعلى ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كما هو اللائق عرفت ان هذا الكلام ممن اعرض عن الصواب
وذلك لا شهادة في كلام المحقق له ووجه غفلته انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والا فكل ان في
مواضع متعددة من كلامه ينادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون
لا حاجة الى نقلها فخص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب المسندة او الدائرة
عند الاصحاب سواء رواه الامامية او غيرهم الثقة اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه
خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع
كثيرة مما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع للاصحاب الائمة
لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الموقع التحقيق
ان الاعتماد في ذلك مستدل بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع الصحيح حسبما نقله الشيخ وان كان لا يفيد عموم حجية الكتب

الكتب المسندة لكنه لفظ عامة وارد عقبا على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات حجية خبر الواحد ودرى والعلم
بجواز العمل بجميعها لا نعلمنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية خبر الواحد جميع ما في الكتب المسندة
مع ان الاجماع الذي ثبت الاجماع على ما انعقد على جميع الكتب المسندة الا اذا كان
شيء ودعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي ذكروه في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم
منع الكلية وخصوصا مع تعرضها للاختلاف في وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يشتبه ولا ينبغي وظهر من
جميع ذلك ان ذلك القول لا يتم لتسليم حجية اصالة البراءة للاكتفاء بالعلم بتحصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة اتمام
الدليل الخاص كما ظهر مما سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم بحفظ الكتب والعمل بها فلو لم
المتواتر وبها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بيناه والله العالم
ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط كلها راجع
الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم لو ثبت
جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الاربعة وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان ثبات العمل به من جهة
انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخاص فلا معنى لهذه الشرائط بل المدار على حصول الظن في فالشرائط المعتبرة
الشرائط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحكم المتكلم
بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف بالاكتفاء
غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجة ايضا وسنوقف الكلام في دعوى حرمة العمل في الخالي عنها في الاكثر مع
ما عرفت من الحال في ضعف الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ
والعقل فنقول الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول خبره
حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل
وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان الفاسق تخشيته من الله ربما
منعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب اخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به وردّ بمنع القياس
او لا ومنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا روى
قبل البلوغ واما بعده اذا سمع قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية
ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجه رد الصدوق ما رويه

محمد بن عيسى عن يونس وهو الوجه لا دفعه للوجه واما الاستدلال فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى
ان جاءكم فاسق اما الاجماع فبطلان دعواه ظاهر حتى في صورة انسداد باب العلم ثم بعد تسليم دعواه في تخصيص الظن اي اصل الخبر
والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد المنقول بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في
غيره فلا فائدة اذ الواجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو مفهوم هذه الاية فلا يبقى اعتماد
على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه مع ضعف الدلالة المنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العامي بجواز
خفية والكذب للطريق الاولوية ثم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر لقلة الكذب من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب
نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نم تبادر عدمه فغاية الامر التشكيك فيجب ان يكون الكافر فاسقا
ولما كان الحكم معلقا على الفسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك كما سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم
بعدم كونه فاسقا والى ماله لما فقد تكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية للمفهوم فلا تهم فقد يكون في كون الشيء اي
من افراد ذلك المفهوم مطلقا ههنا سيان فما كل بعد وده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر الاول الاستدلال
الاية على عدم قبول روايته اذا كان كافرا فقبة لان مفهومه نفي التثبت في خبره ولو كان عادلا كما سنبينه في خبر
المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص الكافر روايتا وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج الى ثبوت
عدوى نحو اثبات الايمان والمراد به كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
وللاجماع فيه مثل ما تقدم من الاشهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين والامامية غير فرق الشيعة
وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووه عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف
لهم قول فيه لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه
عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني
وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ
بمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء اذ لو اريد من عمل الطائفة اكثرهم سيما اذا انفرد بعض الكافة لاحتمال ان يراد
من قوله ع ردوه اتفاقهم على روايته وما ذكرنا سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا فيمن وثقه الاصحاب
منهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر وثقه في مسائل النفاس وكذلك غيره واما على البناء على الدليل العقلي فلا فرق
ما بينهما واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ في العدة ان كان ما رووه

ردوه

ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا في امانته
وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية
مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون
وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه ورده المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء
ولكن لو ادعى اجماعهم على العمل وانه لا يحتج في بعض العقائد لا بطلان لا مكان ان العلم مطو واختلف كلام العلامة
في الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسدي المذهب مع اشتراطه الايمان في كتبه ونقل صاحب المعالم عن والده في فوائده
للخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل عن والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان وذلك رد لما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية اقول
الاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا لعدم العدالة بمعنى فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على
حجية مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا فالاجماع على عدم الحجية مخصوص الاية لان
التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت لغة يصدق بمعنى التفحص عن حال الخبر او
نفحص حال الراوي في خبره فاذا حصل التثبت في حال الراوي وظهر انه لا يكذب في خبره فقد ثبت في خبره لاتحاد الفائدة
وان اجتنب ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة يكفي في ذلك واما على البناء على الدليل العقلي فالامر واضح والعادل التي
فهي في الاصل الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها يعود فعليها
والقضا بها من الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج منها يسمى عدالة فاما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين الشره
والجمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وهكذا واما في عرف الفقهاء
والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة
يعني ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كان صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه
لباس الجندي والاكل في الاسواق بعض الاوقات والازمان والتي تعرف بها تلك الكيفية هو المباشرة المطلعة على
الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب
مجتنبا عن الكبائر من الظاهر على ما اشتملت عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه
وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف والتفصيل في الكلام

والمتعارف من معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتب الفقهية فانهم
اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا
في افعال الجوارح كما قال في العدة واما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا
فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح
يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظ جماعة
من متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اخبار
هذه الجماعة الاكتفاء في الظن بالعدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية
التثبت عندهم تدل على جواز العمل بخبر المجهول ان لم نعلم كونه فاسقا بسبب عدم ظهور الفسق حجة المنع قوله تعالى
ان جاءكم فاسق الاية وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا اوجب التثبت عند خبر من
له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة او الواسطة بين الفاسق والعادل
في نفس الامر فيجب فيما يجب من رواة الاخبار لا ان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث علم كونه صبيا لم
قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض بادر الى الثقات
اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما يتحقق فيمن علم عدالته او من علم فسقه وهو خرج
ذكره عادلا او فاسقا وذلك لان الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة فعدم العلم بالوصف لا يدخله في
ثبوت الوصف والاحكام المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجودها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فالتثبت ط لا
العلم مطلق بل مشروط مثل ان من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم
اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة
في ان هذا المال هل يكفي في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ثم مقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في
نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال
عمن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم انما
بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم
عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن جملته ٣٤٠

حكاية التثبيل فيظهر ان في هذا فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل بعدم الاطمينان بخبر مثله فقد وجب الفحص ثم
مع ان العلم بتحققه متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان
المراد بالفسق نفس الامري بما لا مزيد عليه فقال اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب
الواقع فاذا قيل زيد عالم او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد
المخاطب ولا ينافي ما تقرر في الكلام من ان الغرض من الخبر اما افادة معنى الخبر المتعارف افادتهما معنى الخبر والخبر لا ما وقع
في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب
المتكلم بمجرد عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس اثبات المتكلم لتحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به واعتقاده
لا يقع طلب الدليل عما اخبر به ولا تترتب ثمرة الى ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم
اظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر ان المتبادر من الفاسق بحسب نفس الامر هو الفاسق انتهى وفيهما لا يخفى من الاشتباه
بين النسبة الخبرية المعروفة والملازمة للنسبة التقييدية اي اتصافه في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى المبدا
والوصف العنواني فاما فان معنى قولنا زيد عالم ان ما هو زيد في الواقع عالم في الواقع وكلمة في الواقع
في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الكاذب والواقع
في الواقع يجب اعتقاد المتكلم وانما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر الكلام
دعوى مطابقة للواقع وانه معتقد لذلك في وضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة
ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انتفاء فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالكلام
الاتجاه في ادلته بمثله وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر المجهول الحال ان الله تعالى
علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم نعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان
يكون المراد بالفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس مرادا للزوم كونه الوجه ما لا دخل المعلوم الفسق وهو
فهو بالقبول ومما اجبنا ظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفسق بحسب نفس الامري ولو تعذر تحصيل العلم به او الظن
فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة والفسق امر
وجودي فالاصل في النسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين
هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم

الاصالة وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه ولا اعتماد
ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم و
اختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين المسند الصحيح والضعيف
وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا او الا نادرا لبعد ذلك في البشر الا عن من عصم من السهو والخطاء
هو لك اجماعا من الجزم العاملين بالخبر فمفهوم الآية المقتضي لقبول خبر العدل مخصوص بالضابط لا خبار المتواتر
من حيث التعليل به ولا دعا عليهم ظاهر لذا انما بناء على المقتضي الدليل الحسن فالامر واضح ومراد علماء الرجال
حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا
هذا اللفظ لا يبقى ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحققه لانا نقول بان العدل
لا يكذب من عمد لا من سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والتحقيق انه يكفي في
التحقق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه يجود سماع الحديث ويكتبه ويحفظه او يراجعه ويذاكره بحيث لم
الاعتماد وان كان كثير السهو او ربما يكون الانسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن ذلك المطلب فيمن الاستماع ولكن يكون
السهو بعد مدة او اكثر فمثل هذا اذا كتب في النفس حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط ولكن يمكن ان
يجاب عما نقال ابن حبيب الخثعمي ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سال ابا عبد الله فقال
اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث يمكن ان يقال ان وجهه ان كثير السهو في الصلوة لا ينافي الضبط
في الرواية وان المراد كثيرا منك لكثرة استعمال السهو في ذلك واعلم ان معرفة الضبط انما تحصل بممارسة
حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات الموصوفين بالضبط والاتقان فموافقتها لها ولو من حيث
المعنى فقط او شهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك تنبيه المعتبر شرائط
الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عن تائب ورجع عما كان عليه
من مخالفة في دين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان
فيما خلط وعلى هذا ان كان مخالفا في المذهب الصحيح قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون
وغيرهم فلا يحتج الغلاة برواية فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك

واما قول قبل اسلم المجهول كما في التذكرة والطهارة وزرق طارئة لو نحوها فهو من دليل خارجي عن القاعدة لمصنفه
تحت فقد المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اقرار المجرد والشهادة من البين فلانهما
مخصصان بالدليل اجماعا والسر فيهما انهما تثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده
ولو كان عدلا واما حجية الشيخ فانظر الى ما انظر اليه ان ثبت الا ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل
الشيخ هو مجرد عدم المطابقة فرده منه المحقق اما ان الا يمنع العلم بحصول التعمد من المطابقة واما ثانيا فان عمل العلماء انما
يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القرينة اليها لا لمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من
لاحظ كلام الشيخ وتأمل فيه وجه الاستدلال بالآية التثبت لا معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية
اجمالا محصل للظن بصدق الراوي يجوز العمل به كما في اخبار الموثقين من الفطحية والواقفية وساير فرق الشيعة والظن
كغاية الظن فان الظن من الآية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت فعدا لم يحصل من خبر العدل فهو ممنوع
سيما العدل الذي ثبت عدالته بالظن والاولوية الظنية فان المراد بالعادل النفس الامري هو من اقتضى الدليل الحق
الذي دل عليه في نفس الامر الا ما كان عادلا في نفس الامر فالدليل لا يفيد القطع وقد يفيد الظن واما ثانيا على الدليل
الحسن في امثال زماننا فالامر واضح قال المحقق ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد استبعده في ثاني الحال
اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون الاحتراز عن الطبيعة
المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الآخرة وقد يكون هو الخوف عن الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية
في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب
فالتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له كما ترى بالعيان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يجتنب في الصدق
وترك الشرب والزنا وغيرها وذلك كثيرا ممن هو مبتلي بانواع الفسق انه لا يستخف بكتاب الله وساير شعائره وكذا الكذب
خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة كما هو ظاهر كلام الشيخ مجرد وقوع ساير الفسق ممن يعظم في نظره الكذب على الامام
لا يوجب عدم حصول الظن مطلقا وذلك اذا كان طبعه مجبولا على الاجتناب عن الكذب نعم اذا كان ترك الكذب محضا
من جهة الخوف وعدم علمه لا يحصل الظن به مع عدم ما هو اعظم منه فما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى
ولذا ابيه فالاقوى اولى ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق التثبت بالظن
عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من تمام الجزء وان حجية الحسن انه حصول الظن بالتثبت الاجمالي

٣٤٤

ما رووه في حال خطائهم لاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا
ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال
تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال … مقتضى ذكر ما ترك روايتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من
نعتبر بالموثق كما هو الاظهر وقد تأمل في ذلك لان الخطائين مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل دعته
الاهواء الفاسدة الى التعمد للكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريا من غاية الشقاوة لكن جعل
خفاء الموثقية واظهار الطاعة وسيلة الى ما اراد من الرياسة وجلب الاموال فكيف يمكن الاعتماد على رواية
امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين او كل
فما نراه من حال امثال هؤلاء فيقتضيه الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم
عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا و
هو القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب … المعيارية امثال ذلك تقوية الظن من القرائن الخارجية
من الداخل والخارج فيقتضي ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن … ممن كان واقفيا … عن الامامية ثم تاب او رجع
وعمل الاصحاب بجميع رواياتهم دون مثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا
على الحق ثم توقفوا او روى عنهم ثقات الاصحاب مع … المتأخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن
الوثوق على روايتهم لاجل ما ذكرنا لان المعهود من حال اصحاب الائمة عليهم السلام كمال اجتنابهم عن الواقفية … من
فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم اشد منهما عن … سيما الواقفية حتى انهم المطورة اي الكلاب التي
اصابها المطر … عن مجانبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يأمرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية
ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف
قبل فساد العقيدة او المأخوذ من المشايخ المعتمدين من اصحابنا كما … ابن … الطاهري فان الشيخ ذكر في العدة
انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قول
المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله
وتعليله يشهد بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق عليه السلام فانه

٣٤٥

فانه ثقة من اصحاب الاصول وتأليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق عليه السلام فقد بلغنا عن مشايخنا
قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا عن احد الائمة عليهم السلام حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا
يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام … معرفة عدالة الراوي بالملازمة
والصحبة المتأكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا او بشهرته بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان علماء الرجال لم يذكروا له
توثيقا واشتهاره بذلك اغنانا عن تزكية وشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن
يكثر عنه الرواية فيمن لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يساويه
بعيد شهادة ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد
علما ووجهين ويبني كثير منهم على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهي
ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من انواع الخبر المحتمل للصدق والكذب والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء
اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في قواعده الشهادة
والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله عليه السلام لا شفعة
فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيامة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد
يقع لبس بينهما في صور الاول رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يتشخص لمعين فهو رواية ومن حيث اختصاصه بهذا العام دون ما قبله
وبعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من حيث انه يصير عاما للترجمة ومن
حيث انه اخبار عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالث المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية
ومن انه الزام لمعين الرابع القاسم من حيث نصبه لمطلق القسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامس المخبر عن عدد الركعات
او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادس
المخبر بالطهارة او النجاسة يرد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار
بالنجاسة اما لو كان ملكه فقد تمكنه في قبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع الخارص والاقرب
في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في اخبار النجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك العاشر المفتي فلا خلاف
في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي او الامام الذي
هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا الرواية اذ هو خاص بمعين

لكن الكتفي فيهما بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع والا فقد قيل وان كان ضعيفا ومنه اخبار الثقة في هدايا الهدية للرسل
زوجها او قبيلها بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان مشتبها بالرواية كما في قوله
ليس اخبار او ادا بل سبيل الاخبار عن المخبر عن شاهد او اقرار او بما عرفت فلا قولهم هذا اذ كل ادعية كما في هذه وقوله
الوكيل بتبليغ اماله كتل او هدية ... اقول ولا يخفى على المتامل ... ما فيه من المسامحة في اثبات ذاته
ما هو المعتبر من الرواية والشهادة ووجه المخرجة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة
ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه تابع على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فلا يلزم
... للتعريفات التي ذكروها من حكاية رواية العدل والمترجم وغيرهما مما ذكره ولا يجب ... رواية بلا ...
كما لا يخفى وان فسر ان المراد مقابلة الشهادة لسائر افراد الخبر والغرض من الرواية عن سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح
وغيره من الرواية ففيه انه لا ينبغي الاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا
مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن حكم عام لا انه اخبار عن ... خاص
اذ روايته خاص به فان قول الراوي قال النبي ص او الامام ع كذا اخبار عن قضية حقيقية وان اعتبر نفس الحكم الكلي
في الشهادة ايضا ... الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه في اول كلامه والتخصيص يحق ما لمخبر في الشهادة كما يظهر
كلامه او قد يكون الشهادة في حق الرقبة كالشهادة على ترتب الحكم للاقرار الذي ... الامور المذكورة خبر الخبر
فيما ان الشي ... ارادة المعنى الاعم والظاهر ان مراده من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح
فالتعبير الواضح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو خبر اخبار جازم عن حق لازم للغير
عن غير الحاكم ووجهه ان قول المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع
فيما لا يترتب حكمه الا غير المخبر ... واما اذا اوجب ... فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف
من الحكم بالصدق ازيد من اصل كونه قول المسلم لرفع الظن الحاصل ... الراوي بالاداء على الله
بالتثبت المحصل للظن بالصدق وهذا امر مشترك في التكليف وان كان مع ذلك معارضا ... اخر وقوله ولكن
ذو جهة خاصة فقد ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد ... حجية الخبر المصطلح
انه مطلق الخبر الواحد وقد عرفت ان اية النفر ظاهرة في الفتوى ... دخول ما ذكروه في ... الخبر المصطلح
او مطلق الخبر فيه الفتوى واما غيرهما فلا دلالة لاية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ناظر ما ذكروه في اشتراط

في اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية الوليد التي هي شان نزول الاية وقع فيها ... بالشهادة
... وكيف لكن ... الشهادة ... فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق ... الاية
وحجة دلالتها فيها على قبول الواحد انما مقتضاها الاطلاق كون عادلا لا يجب التثبت من حيث ... العدل ان يجوز
العول في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز الوقف في الجملة الخصوص المخبر عنه اذا كان
واحدا كما هو المطلوب وارادة التبين منها بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
وهو الفحاط كما حققناه ... والظاهر ان الاية العدل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع
كون الاية واردة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية ... وهو يستلزم تخصيص المنطوق بالخبر ...
الظن ... لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فمضبوط في الخبر المصطلح واما ... فهو لا يفيد الا عموما
على الواحد من جهة ان خبر الواحد لا انه ظن ولا ... عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا انما يبطل
اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح والدليل على كفاية الظن الواحد ... غير الشهادة من اقسام الخبر والدليل على
كونه من باب الشهادة لعدم ... فان المراد من ... ليس اثبات حكم حق لازم للمخلوق
او الخالق وافادته لذلك ... بالرواية بسبب التعدد يشترك الورود في الخبر والشهادة مع
العلم ... الشهادة غالبا ... لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انها شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد
في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب ... اعتبر الواحد في بعض ... والمرأة الواحدة ... في بعض الاحوال ولا
دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيها الواحد والاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند
انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ... ان
... ان المخبر عنه ... بان المراد ... العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية يكون عاما وانما
... ان الشهادة وانما ... بيان ... حتى ... ان ... الشهادة
... الرواية ...
فان العموم ... لمعين ... الجزئي المتشخص ... العموم ...
... حق ... على ... كما ... الخبر ...
عموم ... بان المراد العموم والخصوص ... الروايات ...

وان لم يتحقق ولم يعتبر تحققه كالفساد في قوله لا شفعة فيما لا يقسم كما وجد ما لا يعتبر في حكمه انه لا شفعة فيه لان الالفاظ [illegible]
الغير المعتبرة حكمه كذا يختلف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم والافطار لواحد من الشرائط من البينة والعدل والبلوغ
وبحكم بالفصل من الاول البلاد الى [illegible] مثل يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وذلك الشهادة على الوقف التام فان
المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالعموم ونحو خصيصة متعين من حيث المورد وان انه تشريع والاستمرار التبع
في افراد الموقوف عليه انتهاه وذلك الشهادة على النسب فانها يثبت نسبا معينا فانها وكذا الانساب الى الاولاد بعده
واما الترجمة فهو انه اخبار عن فرد معين شخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال مراد الترجمة ان الكل من يقول
مثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يكفي بعده واما العامة والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في الترجمة والتوجيه فيهما
من الترجمة واما قوله [illegible] المخبر عنه [illegible] الاقوال [illegible] فيه ما ذكرنا من عدم اختصاص الشهادة في حق الخلق ثم ان [illegible] تحقيق
هذه [illegible] الحكم في كل واحد مما ذكرنا [illegible] هذا الكتاب وخط الاصول في هذا الباب المعروفة بين الشهادة وغيرها من الاخبار
حتى يكمل الشهادة [illegible] في العدد وهو [illegible] ما ذكره من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد
لزم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل [illegible] دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اخرجه الدليل فالمتبع هو ما يقتضيه
في خصوصيات المقامات الان [illegible] بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما [illegible] فيه
فانما هو بدليل خاص [illegible] الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه الواقعة
كذا ومن خواصه عدم المنع من النقض من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظ واما المقلد فلان له ان يستفتي من اخر ومع
فتحا الا الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير فالحكم هو انشاء الحلف والالزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك
فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش كذا عرفه الشهيد في القواعد وحكمه انه لا يجوز نقضه وان كان مجتهدا
مخالفا في الرأي للاتفاق وذلك لعدم استقرار الاحكام [illegible] في شرع الاحكام هو حصول النظام وذلك يقتضي في القواعد
[illegible] الفتوى [illegible] الاخبار والاطلاق والالزام [illegible] الحكم [illegible] ومثل الاطلاق بالطلاق [illegible]
[illegible] وغير ذلك فانه [illegible] الاقوال والتعصب [illegible]
[illegible] بانه لو حكم [illegible] نقضه [illegible] مصالح المعاش [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] ان كانت [illegible] في نفس الامر فذلك والا فهي [illegible] الحكم [illegible] فيه وان [illegible]
فيعان الحكم [illegible] الخلاف [illegible] في ذلك [illegible] الحكم [illegible] عليه الوجوب [illegible]

فلذا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ خارج كالفتوى والاخذ للنفوذ احكم باستحقاق تمم فلا ينقض واذا كان
في محل الاجتهاد ولو اتهمت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة
حج من ادرك اضطراري المشعر كان نافيا فانه لا اثر له في برائة ذمته الناسي في نفس الامر ولكن لو نذر وعدم [illegible]
عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق الكلام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية الاخبار
الواحد في الرواية وهو مذهب [illegible] المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهي شهادة
عدلين ومن بعض العامة عدم اعتبار التعدد وفيهما فلعدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض لذكر الادلة والاقوال
فانه غير محرر في كلام القوم فاقول لا حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط
العدالة لا معنى له على القول الاول لا باعتبار اعتقاد مطلق الظن وقد نبه عليها والاشارة الى ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما
اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان برواية مصطلحة او شهادة او غيرهما وكذلك
استدل لاحكام باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا
ولما ثبت من دليل خارج اشتراط التعدد في [illegible] الشهود وفي جميع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا ومن تعدد
منوط بكونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا يتبع [illegible] فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت
الواحد فلو عمل بجواز قبول شهادة الفرع والاكتفاء به ولا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا ولا معنى للعدالة يثبت واحد لا
معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى مورد دون اخر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين العدالة [illegible]
نعم ان مراده وجود الوثوق بالصدق كما قال ان مجرد ذلك عدالة وان كان لا يتقابل بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع
اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق الى القول بان المدار هو حصول الظن
وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل وحده الى المعيار هو مطلق
الظن ولا يفيده ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر واحد لا [illegible] العلم بالاحكام الشرعية اذا كان
مستندا فالا ذكر [illegible] والنقل [illegible] يجوز دعوى [illegible] واما اثبات حقوق الله تعالى او حقوق الناس فالمدار فيهما
على العلم او البينة او اليمين بحكم تخير الناس فيها في العمل بمطلق الظن مثل اخبار [illegible] عن اثبات [illegible]
[illegible] للرضاع ومن كون العموم مفهم الشرع واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك كما هي [illegible] الفتوى
فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء ونحن نجيز ان الاحكام الشرعية المتعلقة

[illegible] فيه ان كان [illegible] من المعنى [illegible] ان [illegible] اذا [illegible]
[illegible] ان القول [illegible] في الرواية [illegible]

٢٥٠

بالموضوعات لبيان انها وظنيته است مثلا ان يقول بجواز الصلوة في الحرير واثبات اللحم المحرم والمرض المبيح للافطار
ونحو ذلك والاشتهر في انها انما يتعلق بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فرجع
الى الظن كما هو الطريق في الحج والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر الحصول من اهل الخبرة والذكي وكونه معتمدا يحصل الظن
فلا فرق بين باب الرواية والامن باب الشهادة فتجزيه لا انما تستند الى كون ما ذكروه في غاية الامر مستفاد من كتب فقههم
واعتبار العدالة في جميع الامور لاجل حصول الاعتماد وعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فهذا الكتاب الظن يكفي بما
يحصل الظن وان كان من اهل الخبرة فيتقابل ذكا فرا الفقيه بل الفقهاء جوز الاعتماد على كلامهم الاطباء اذا افاد الوثوق
وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك كثير ايضا فانه يعتضد بخبر الفاسق مما لم يعلم الظن والاول
يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان التزكية لما هي شهادة خرج عن الدليل كما ادعاه بعضهم او قيل ما ذكرنا من مخالفته
ذلك خصوص افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه خلافه او اقوى منه منع غيرها فمن قبول الخبر الذي يكون
كذلك اشهرنا من انه الحكم فقد ثبت حقا على احد بالاقرة ولكن ينبغي التامل الذي اورده اولا من ان العدالة شيء واحد
والمشروط بالعدالة مشروط بمرتبة العدالة فمتى ثبت بسبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في الكل
فما معنى الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه فان المدلول قبول شهادة
العدل موقوف على كون تزكيته من اثنين دون الرواية الا ان ثبوت العدل فيها مشروط بتزكية اثنين ودون الرواية
فهو شرط القبول العدل الا ثبوت العدل واما مثل مترجم القاضي واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام
بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن تاجر الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر يعتبر فيه العدالة الظنية التي اكتفي فيها
تزكية الواحد واما مثل الاخبار عن القبلة والوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها
في هذا البلد وكذا الوقت فهو خبار وان كان المراد الاخبار عن حقيقة فهو مثل ما مر من انه خبر من طائفة ما حيث فيه
فالخبر المشهور اما نوعي من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر وتحقيق حكمها
حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وتميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على القول باشتراط العدالة اما من جهة
اية النبأ وقد مر الكلام فيه وضعفنا كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من
العدالة الثابتة بتزكية واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على مذهب المختار فاما بناء على التبين الكاشف كما هو المعتمد
في الاكتفاء بالظن فلحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبأ فيقربه صدق النبأ على التزكية

٢٥١

مع التزكية من جهة الاخبار عن موضعة المستفاد كما بينا ولكن لا يخفى انه لا يدل الا على قوله في الجملة كما مر لا ثبات انه في
الا ان يثبت بالقوم وافراح الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورده عليه بانه مورد الى حصول التناقض
لما عرفت لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة
فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد
عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادة العلم وهذا تناقض فقد بدى جوابها على ما سبق الاخبار بالعدالة
ففيه ان المراد بالفاسق الفسق الامري والعادل النفس الامري حتى يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه بنفس الامر ما نقل
مجهول الحال لا مقابل لمجهول الحال المطلوب العدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاخبار والاشتهار ونحوها
لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة انما لا يفيد العلم فمن ظن عادلا لا يفيد الامور المذكورة فيقول انه عادل وتوبيدة وكم
فما معنى نرتضيه وكل المرض المبيح للتيمم والافطار واثبات اللحم وتعظيم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك
والكلام فيها في العدالة على السواء سلمنا لكن لا ريب ان من المشهور بين العلماء يكتفي بالظن في الاحكام والموضوعات
جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق بلا مانع من تخصيصه بمفهوم ما حيث افاد ونحو خبر العدل الا
والتزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس بادلة من العكس الذي نحن فيه فان المفهوم اذا كان اقوى
المستفادات الا حجة فيجوز تخصيص المنطوق به وهو متعضد بالشهرة وغيره من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص لشهادة
العدلين حجة وهو لا يفيد العلم وذلك العموم يجب حمله في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق
بين المتاخرين والاستدلال على هذا المذهب هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في
الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل وهو الرواية براو واحد فيكفي الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة
والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل ويرد عليه ضعف هذا الاستدلال ويشبه ان يكون بناه القياس كما ذكره بعض
الاجلة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية فغير متجه بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع
لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه
صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا القياس لم يقل به القائلون باشتراط العدد ودفع ذلك بان الاصل
مشروط بثبوت الراوي ومزكيه والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فمع ذلك مع ان الفرع ما لك يقبل
روايته عدل واحد زكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فتثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق فا

في الباب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من شرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات والآثار مكابرة فيه فيه ان ذلك لو سلم فانما هو في جهة الشرطية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط لكن جانبه اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط كونه من اصول الدين وانى من ذلك مع ان دخل التعدد في الفرع دون الاصل المفهوم موجود في الكلام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحدة بل مرة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان التزكية لشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما قيل من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو شروط ثبوت القذف فمنع القذف كل منها موقوف جزئيه على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا الشهادة وان اريد الرواية الدالة على اصل المسئلة فليس من شروط ثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو اجرائه في المادة المخصوصة وما فيه ثم من ان هذا الشهادة وشرط التعدد وفيه لا يوجب جريانه في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان الدائرة في الازمان تزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط التعدد وهو غير معلوم من خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال هذا زمانا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المباشرة وشهادة العدلين واني للمشترط باثباته ودفع من اعتبر باثنين ووجهه في الدليل انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد ودفعه يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانها قبول الواحد انت تعلم ان ما ذكرناه في المقدمة يعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة او لا مضيق لاحتمال ان يقال هي من اقسام الخبر الذي يقبل فيه خبر الواحد لانه النبأ ويدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية الاعملية لارباب الخبرة بطلب ملك كمعرفة المرض المفقود والقيمة والارش وغير ذلك وان الخبرة بالموضوع انقوى من جهة انه اخبار مما هو مطابق للحنة ومنع كلية الكبرى كما يدل سنده على من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت الهلال برمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد معيار اطلاق الشهادة من جهة منع الابانة والخبار فرع وما خرج بالدليل لا يقدح مقتضاه الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج والذي يقتضيه النظر ثانيا ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها وللاصل

ولا يختص بالواحد ولا يكتفينا بالعدلين مع تقدم افادة العلم لقيام مقامه شرعا ونظيره ما تقدم سابقا في مقام حيث اعتبار العلم فيه كيف وكل ما يعتمد عليه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم لو امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن لما تقرر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية العدل الامامي العادل الضابط مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لان نبأه ليس بفاسق ويؤيده ان الغرض ما يستدل به انما هو افادته الظن الا ان عدم الاعتبار دالاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الذي جعل في اصل حجية الخبر واضح واما الجرح فالمعلوم الخلاف في التزكية ونقل عن المحقق البهائي القول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فيقبل الثاني دون الاول والى ما اخترناه ومن جميع ذلك يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان الا على ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجرح مجروح والا فلا لكون ابان مجروحا فيه نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيما فيه الا ان يكون الخلاف علاجا لاصحابه بمجرد هذه الرواية

اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها ان كان عالما بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل وهو مختار الشهيد الثاني في الدراية والسيد عميد الدين في المنية وهو الاقوى وحجة الاول ان الظاهر انه كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يعتبر التزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا البصيرة او العدالة بل يكون مبنيا على مذهبه ولا يعلم موافقة الحاكم والمجتهد الا ان يقال العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل عدم التدليس وبذلك يندفع احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المعيار هو الظاهر وربما قيل ان العلماء في كتبهم الجرح والتعديل ذلك فيما اذا كان تزكية الا جل عامة المكلفين او لم يكن قوله حجة عليه ومن هذه الحيثية اوردت الطبقات عن جمهور وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الان فكيف يعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع اليه تقدمهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم هل هو نفي العلامة انه مبنى تعديله على تعديل بعض سابقه مع انا نعلم اختلافهما في المذاهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعاليقهم على وفق مذاهبهم الخاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع الثاني لتعليمهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر

للمقلد بتمييز بينهما او للاحتجاج للمقلد لا موثقة الرجال و انظر ان الحاجة لمثل هذه الكتب ليست الا لغير المجتهد
بمعنى تعال انه منحصر للعارف من طريقته سيما و طريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاسناد
غالبا و انما ينتفع المصنفات بعد موت مصنفيها غالبا و سيما اذا بعد الزمان خصوصا معاصريهم في ما تعتمد هذه الكتب نقلها
ابدا الدهر و انتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لاحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين و ورعهم و تقويهم و نظائرهم علم
يظهر ما انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع للكل و احتمال الغفلة للمؤلف عن هذا
المعنى حال التأليف سيما مع تمادي زمان لها التأليف الا انتفاع به في مدة في غاية البعد خصوصا من مثل هؤلاء الفحول
الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى و ان كان يستلزما للتعميم النفع لكنه يفوت
لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة هو المعنى الاول فلا يعلم حينئذ كان الراوي
متصفا بذلك المعنى ام لا فلو لم يعتبط المؤلف اعتبار هذه الفائدة لكان النفع اكثر فنقول مع ان هذا النفع بالنسبة
الى الاول اقل لمهجورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين منهم انا نراهم كثيرا ما يذكرون الرجل
مع كثرة وجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه و مع ذلك لا يذكرون بعدالتهم فمن لم يكن تهم و يس مذهب العدالة
هو الشهر الاول فلنا اخذ بمقتضى هذه الدلائل و يجعله عدالة و هذا من اعظم الشواهد على انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى
الاعلى فهم لا يخطوا الاطراف و اخذوا بمجامع النفع سيما و قولهم ثقة لا يكفي مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
ظاهرا و انفع من لفظ انه ليس مجرد حسن الظاهر فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة و تواتره ان
العلماء لم يكتفوا بمجرد التعديل و لم يبالوا من هذه الجهة و لم يحصل تثبت لهم من هذه الجهة و يظهر مما ذكرنا في القول
الثالث فان اسباب الجرح و التعديل كليها مختلف فيها فلا بد من بيانها و فيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة للعلم
المخالفة وجه القول الثالث هو مذهب الشافعي و كثير من الاصحاب اختلاف الاحبار في الاحكام الشرعية من جامع و مجامع و فيه
انه لا فرق بين الجرح و التعديل من العدالة ما تبع الجرح فاجمال ترك الظاهر من حيث الجرح و ما قيل ان التعديل يصعب ذكر اسبابه
لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في من فيه الجمود و وجه القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في التوقف عن قبول
التفقه برواية المجروح و شهادته و ليس مطلق التعديل كذلك لشارع اما لا يكون الا بتفاح على الظن فيها فلا بد من ذكر السبب و فيه التوقف
ما من الجرح مما يختلف فيه فكيف يكفي مطلقه في ابطال الاعتماد و منع التسارع الى البناء على الجرح و ادخل تطلع الى الكشف
عن العدالة لعدم حنا بهم كثير من الظن مرضا فالاكثر ارجع الكشف الى البناء على الظن في العدالة مبني على القول المشهور

المشهور عند العامة مما حري اصحابنا بل و اكثر معتقدا بهم البقية وجه القول بالاول الاجماع الى الاشتباه و لكن ضعيف
او لعادوه الثاني او التعارض الجرح و التعديل فعلى تقديم الجرح مطلقا و قيل التعديل مطلقا و قيل بالتفصيل فان
امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعواه فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع على ما يوجب
الفسق فلا جمعاه فان يعني انه معتقد و ان التعديل و هو التصديق فاما باعتبار و لا فرق في ذلك بين الجرح
بسبب الجرح و عدم و ذلك مثل قول العقيقي في محمد بن سنان انه من ثقات الاماكن و قول الشيخ انه ضعيف لا رد اطلاع
الشيخ على ما لم يطلع عليه المقيد و ان لم يكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب و نفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول الظهر
يوم الخميس يشرب الخمر و قال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة و الاضبطية
و الاورعية و غير ذلك و من هذا القبيل توثيق الشيخ و مدح الكشي و العلامة لداود بن كثير الرقي و رواية في شأنه انه
قال اتركوا داود في مني بمنزلة مقداد من رسول الله صلى الله عليه و من سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر
الى هذا يعني داود و يعتبر انه موافق لما رواه و الشيخ و تضعيف الكشي و قول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب
ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجع الى الاكثرية سيما و تضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا و ان جرحه و تضعيفه خصوصا للكشي
المعتمد و الاقوى عندي دفعا لما فيه من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في الاول الظاهر فانه الاقوى ايضا معارضة الظن
مع الفحص فان الجرح في حكم النص و التعديل في حكم الظاهر اي ما يرجح بسبب الا افسق قولهم ضعيف او مجروح الضعف فلا و انظر
يقدم على النص بسبب المرجحات ظاهرا انا اشير في باب التخصيص من هذا الباب يقدم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة
على قول الشيخ انه واقفي فانه و ان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين و لكن الظن بالنجاشي حيث يطلق التوثيق
عن حال الذهاب الى مذهب اخر فاي فلا يمكن الجمع بينهما و كون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يثبت قوله و تعويض
كلام الشيخ و ذلك للاعتماد في ترجيح قول الشيخ و النجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان و نحوه ذا الحال
ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا و كلما ذكرنا في هذا القانون و سابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون
الاجتهادية لا الرواية و الشهادة و ان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كما ان المتأخرين لم يعتمدوا في اصحاب الاجماع
و انما اعتمدوا على ما رواه الكشي و قد يقولون منه ما لا دلالة فيه او فيه دلالة على خلافه عن و كل منهم قد يعتمد على ترك من تقدم
عليه اعتمادا على اجتهاده و من ذلك قد يطرق الخلل من تصحيحهم لاجل تقديم البعض و خلاف ذلك عدم كونه مما لا يلتفت اليه
مثل ان العلامة وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد العلامة عليه و لعله توهم من عبارة النجاشي

كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم وزاد محمد لاحمد فمن ذلك نقل ما ذكره ان اللازم لكل فيلزم ان يكون غير العلامة مقلدا لمن تقدمه وذلك من تقدمه لمن تقدمه فانهم فيما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر ومن صحبة المراكين الذين عاشروا الراوي ووضح ذلك لهم بمرور ايامهم ولم يوفقوا الا من بعضهم من مثل ما ذكر او في جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز التقليد للمجتهد وان كان لك ان تفرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان شرط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراط القول المخبر من حيث انه والله مقدر بان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عندهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق ومفهومها يدل على قبول [illegible] وهذا النوع من التثبت مع انا قد جمعنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخاص من المعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا ساير الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكلت العلم في اثبات العدالة فاي مانع من الاكتفاء على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد كما رجع الى قول اللغوي بل واجتهادات للمصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية وتصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا وغير ذلك فيتبع ولا مانع عنه بل نسبته الى الامام اعلم الصواب بل ذلك كما ذكرنا والراجح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بالعام حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما طريق التزكية والجرح فلست ادري ان تزكية عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلافه في ذلك نظير العام المسموع من الامام عليه السلام في زمان الحضور وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في حجية التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان في سندها انها صحيحة فانه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه وتطرق الضعف الى الاول في تصحيح السند في جهة اخرى اقوى فهو هو احتمال الاشتباه في تعيين الرجال لان اكثر الرجال مشتركة فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات ايضا الا ان

او من الصدق علما بعدم ادائه الى الظن في الجرح والتعديل في خصوص الرجال فالاعتماد على تزكية المزكي الحاصل المعتبر انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي رأيه فيه العدالة او الجرح نحو كلام او تعيين الرجل او السند فاذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الاختلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بحاله وكذلك لو قال عالم في كتابه في بعد شيخ مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا وقال اخبرني بكذا فيمكن الاعتماد عليه او لو كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الراي او مقلدين لمجتهد واحد او لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذه البلدة موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقبول قول العدل حدثني عدل بل عادة من حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا والامامية يعتد وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى فهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول لكن مراده ان هذا النوع مما يوجب التثبت لتغيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم حجيا بين ما اخبر عدل او عدلان او عدول على القولين في اعتبار المزكي الواحد او المتعدد كما لا يخفى لا اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلتفت او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابيه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة والثالث قول الاكثر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والاكثر شرطوا ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وقد نظر المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لان ذلك يعد تزكية للوسائط حتى يقال انه على فرض تسليم شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجرح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالا وغايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد الظن بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت فلذلك يعتمد على مسانيده ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه مذكورا ممن لم يوثقه علماء الرجال فان

رواية ابن ابي عمير يفيد الظن لكون المروي عنه ثقة معتمد الثقة في الحديث لما ذكره الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل
الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكره راه ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير
ذلك وله نظائر مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والازدي وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه
وبالجملة حجية الخبر لا تختص بالصحيح وخبر العدل عن المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو اشتراطها في قبوله عند الامامية
محفوظ الشيخ في الاعتضادات الا انه فلا ريب انه لا يعتبر الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل
لا اثبات ان مناط الحجية في الاصطلاح والواسطة عادل وتصحيح الشيخ بعد بوجوه اقربها ان الاول ان رواية
العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل لم يبين حاله الخان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة
وفيه اولا انه يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما الابهم وثانيا انه يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه
وهو ممنوع لما يحكى على من تتبع ويشهد بذلك ما ظهر من كلام ... اول من لا يتخير النقية حيث قال ان رواية في هذا الكتاب
دار المحققين اشارة الى ان اسناد الحديث لا يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب للعدالة فيعني قبوله
وفيه منع انه لا يتم ومنهم من الزم الاقتصار انما يدل على كون الواسطة عادلا او موثقا بصدقه وهو لو خفي المجهول العين مخفق
له عادة او الا وما بناء على ما ورد تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد والظني الى ما صدر حال المطلع
ويمكن دفعه بان الظن ان العدل غير ظلمنا وفي ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فاما يتعلق على عدالة الاصل او ابنه
الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون فرضيته حصول العلم به في غاية الشذوذ ظاهر لجواز الاخبار فالاظهر
ان ذلك لا يخرج عن قوة سيما في غير الوسايط المواعظ والمندوبات وبعض الطائفة فان العدل لا ينبغي له المحكي في مقام
بيان الحكام الا ما يحصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او لغيرها لعدم ما يفيد الظن وفتح اثناء ... تمام الكلام
البحث ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي او لم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه ظاهرا وان كان مثل ابن
عمير لكونه فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء
مراسيله والاطلاع عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو حجة الاسناد ولا نزاع فيه وظهر الجواب بعينه عما روى
الشيخ لما ذكره اخيرا ابعث الطائفة على المسانيد ما لم يعارضها من المسانيد الصحيح فان اراد الاجماع فلم
والا فلا حجية فيه على التحقيق   لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب
بعض العامة الى المنع منه مطلقا وبعضهم في غير المراد منه وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ ووضعها

وبوجوهها وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان قصر على بعض بعضه فلا ... اذا
لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم
وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لم يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل على
المراد فلا تغير بنقله بالمبين فانه ليس متشابها بعد سماع كونه على الظواهر فلا يغير بتغييره وان لم يقترن بقرينة تحمله
على المعاني المحتملات من دون علم من جانب الشارع ولا يخفى ان اشتراط المساواة في الخفاء والجلاء مما ... لانه
بعضها يقوله ذلك ... لو اريد مثل ما لو نقل غير سامع من الرواة والوسائط وادى الى اجتهاده بلا خطأ
سائر الاخبار والادلة فحوله اذ ربما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع القول والحكم فيعمل
الا المراد بالاجتهاد ونحوه فيه فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى
مشتقة اخرى ذكره بعنوان اخر وتشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعنى المحكم بلفظ متشابه بالذات
مبين للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما قارنه بالوقوع من القرائن
المبينة له بانضمام احوال التحاور والتي لا يطلع على الفرق بين اقسام الدلالات في ما يحصل من التركيب مع
القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى وظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النقل واتقاء التغيير في مقام النقل واهل الظواهر
عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ الفرع في باب العدة وفهم الراوي
بقرينة المقام انه مثلا فلا يؤدي الى لفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة عليه فنقل ادائه
ذلك فليذكر لفظ الفرع ثم يفسر بما فهمه وكذا في النقص ونظائر مثلا اذا افاد الامام لو بقي من اليوم مقدار صلاة العصر فهو
مختص به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات العصر فهو مختص به مريدا به صلاة العصر الغير
متفاوت الا ومن الفظين مع الاحتياط شمول صلاة العصر ركعتين للمسافر وهو منه كصلاة الخوف ومثال ذلك كل صلاة
العشاء ونصف الليل ومن اقرب ذلك الفرق اذ وردت في هذه المسألة عن الائمة جواز الاتيان بصلاة الظهر والعشاء
كلتيهما اذا بقي من نصف الليل مقدار اربع ركعات فانهم يحصونه لها واحتج بها لما اتفق من النقل الصحيح ان
من ادرك ركعة من الوقت فيصدق على هذا انه مدرك وقت الصلاة وان لم يدرك وقت الثلث والاربع
وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة الغزارات المتعاورة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وكذا
تفاوت الاحكام بتفاوت الغزارات اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فيعتاد في نقلها بنقل الامر وكيفية الاشتباه به

يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان المشهور في التوضيح حسن روايته لما ان النجاشي تنبع الحسن
مقدم عليهما والا فالاكثر كون الموثق اقوى فيضعف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في جملة من الرجال
وهو لا يوجب ترجيحا صحيحا ماهيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى او معلقا على خبر كان سنده الى هذا الرجل صحيحا فيصفه
الرجل الصحيح وان اتفق بعده ضعف وارسال مثل ان يقال في رواية كذا صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا يخفى
ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه كما هو غفلة او اصطلاح للاعلام بصحيح السند الى الرجل المنقول واما
نوعهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن ابي عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم مرود وهي ان الا
ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والشاهد انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير لا الصحة وقد يطلق على حكم
محذوف في سند للاختصار حاشية لا وجهان حال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان ولا يكون
المتقدم الا ما فيه ضعف بها غير ذلك في الاغلب فيما كان المتقدم ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو
ذلك مما يدل على اعتبار الحديث بسبب ايه والاصطلاحات المذكورات يجريان في القسمين الاخرين ايضا
الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة وقد عرفت ما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن
اذا افاد مدحه ثبت الاعتماد واما الضعيف فلا حجية فيه الا اذا انجبر بالعمل به وبشرط بقبول اهله حجة سيما اذا كان الاشتهار
بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من
بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواه لجماعة من الخاصة وغيرهم من العامة
وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذه الاصطلاح الى المتأخرين لان قدماء
اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده
في كثير من الاصول الاربعمائة وتكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة
الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم
كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة
او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتاب
يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع
بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن
مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وقد جرى على هذا الاصطلاح ابن بابويه في الاكثر في الفقيه

الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون الجميع صحيحا باصطلاح المتأخرين وقد اقتفى اثره في هذه الطريقة للقدماء ومنهم الشيخ البهائي
في مشرق الشمسين حيث قال اما الحامل ان المتأخرين على العدول عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول
الازمنة بينهم وبين الصدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها
وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول
المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغيرها وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون تتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها
فقرروا هذا الاصطلاح قال اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول والدليل على ذلك الا عند ملاحظة التوثيق والتعديل
كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان لهم كتب معتمدة في ظن تقتضيهم في تعديل الرجال
وتوثيقهم وجرحهم المشهورة في الرجوع في الاعتماد الى الاخذ وغيرها فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتأ
خرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب اعتضاده بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن
الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والتحقيق ان كلا منهم جروا على مصطلحهم وذلك يوجب الاعتماد على القرائن والعمدة انهم
قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالتعديل وان كان توصيفهم اياه بالصحة على اصطلاحهم فلابد من التفطن لتلك
القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتأخرين من اصحابنا الاصول فيجب التفطن للقرائن
الكثيرة من اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انما يفيد ان التوثيق واقوى منها
وجه من وجوه اصحابنا وادونه منها من فلان او كان المعول عليه منفعة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق
وقيل انه في بعض درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم ورمجه بان ذلك يكون نقشا
لو كثير من المتأخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة لما قيل انهم لا يكلفون الخائن وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين
لا يروون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان روى عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا
عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتأخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول
الرواية وقريب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسماعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه و
دخوله في سند حديث القدح فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكراه في اولهما وما فيهما
في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية
عن رجل او عنه ومنها كونه معولا عليه عند مثل سيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد

لكتاب يقولون نعتذر في الكذب ونحو الخطابات ومنها قولهم تسليم الحجة ان اريد تسليم الانقياد وقبل تسليم الطريقة ومنها قولهم خفيف ضعيفا
او فاضل دينا او اصدق من فلان ذا لكن الحصر علة جليلة ومنها قوله ثقة ابن الفضال ذا ثقة عقيدة وربما يقيدونه مثل ثقة ابن بكير
فطعنوا العقيدة ومنها رواية الثقة عن عطاء عن غيره او اعدادهم عن شبابة ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا
ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين
ان فيه شهادة على العدالة ونحو ذلك استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن فيه شهادة على ما في غيره ومنها قولهم
اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد والى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن كما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها
في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد لانه يحصل المتاخر حصول الظن وان اكتفى بالتعديل العرفي في قبول
بالاخبار بزعم غير الاكثر الاعلام غير الذين وبزعم في الثقة طريقة قدماء العلماء بناء على القول باشتراط العدالة في التزكية وعدد شرائطنا
الى ضمن اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه المبحث الثاني في الاهم ذكره للتحرير فيها بالمعتبارات تنشئ لها مع الاقسام
الاربعة بعضها يختص بالضعيف وبعضها يشترك بين الكل والخمسة فذكر تعريفها وتوصيفها وان كان ذلك وظيفة علم الدراية الا انا
نذكرها لكثرة الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شئ منه ومنها المتصل ويسمى الموصول
وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف
الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده
واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها
المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان من غير ذكر التحديث والاخبار والسماع والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا علم
[illegible] بشرط عدم التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور
وهو شائع عند اهل الحديث بان نقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه
غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب
الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم او غريب المتن خاصة
بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه
الاول وبالشهرة في طرفه الآخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء
المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا والاكثر مذكور في كتب

الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه بالعمل به سواء
رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد ما لم يذكره الآخر او في السند كان يرويه احد
الاعلام عن اثنين والآخر عن ثلثة سواء كان في الوسط او في الآخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على
صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان وهكذا او بالاخبار نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالابا
نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان عن ابيه وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة وباخذ المشط وغير ذلك فان
اتصل السند كله فهو المسلسل التام والا فناقص وهذه المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف
فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل
والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على ما صوبه المنقول عن [illegible]
والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة تركها او نسيها او ابهمها
وتخصيص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتأخرين والا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية
ومنها الموقوف وهو ما روي عن مصاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته
عن كذا او قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم وامثالهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر اطلاق الموثقين
عن اصحابنا انه لا كلام في حال اصحاب الائمة عليهم السلام لانهم لا يسألون الا عنهم والذي اضمار سبب الاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار
من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عن فلان فقال كذا او سألته عن كذا ثم بعد تقطيعها وجمعها
في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن في حال الرواة ومنها المدلس بان يقول الراوي عمن لقيه
يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وكذا ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او ذكر
بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان كان ذلك فيح مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة
ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث اعتبار الدم
عند اشتباهه بالقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الآخر ومنها المعلل وقد مر الكلام فيه
ومنها المقلوب وهو حديث بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر
من صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم المبحث الثالث لا بد لراوي الحديث من مستند يصح معه روايته الحديث
ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعته

او سمعني او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا
ونهى عن كذا لانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي لما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن الضد
او الامر به وان كان بعيدا واتم من امر او نهى بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي
كنا نفعل كذا او شال ذلك فعل دون من الطرق [illegible] بها ونحوها الظهور في جهة القرائن ولما الرواية عن الراوي في الفهم
وجوه تحمل السماع من الشيخ والعكان [illegible] كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني وخبرني الى آخر ما تقدم
وان تعدد السماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلى تشديد الثانية لكونه اعلى من الشيخ لم يعرف بوجوه ضبط الحديث
ونادرته ولانه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسفيره الى امته والآخذ منه كالآخذ منه ولان النبي اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به
على ما جرى بحضرته اوليها والآن كما سمع [illegible] قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى [illegible] في حجة
بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا
ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الثلاثة [illegible] يدل على اولوية قراءة الراوي والا لامر
بها اتفق في اللفظ الصحيحة على مدعاه [illegible] دونها القراءة على الشيخ مع قراره به والتصريح بالاعتراف به
عرضا وانما ان يكون السكوت مع توجه اليه عدم مانع من التنبيه والرد من غفلة او اكراه او خوف فالظاهر القرائن بانه قبل
كافيا او عبارته قرأت على فلان واقر به او قرئ عليه وانا اسمع فاقر به حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه او الى المنع او انعم
قراءة على ارادة ذلك فان ظاهره [illegible] من الشيخ ومن اسند التبع عنه ومعتقد العلو كفى بانهما [illegible]
والتحديث بمن [illegible] وقوله قراءة عليه [illegible] بانه [illegible] باب المجاز [illegible] التحديث الاجازة
او بالمبور [illegible] مسلوبة [illegible] عليها من الغلط والتصحيف [illegible] وذلك مانسخه الكتاب كقوله اخبرتك اور وايته
الصحيح او بمنوطة المتعين [illegible] الامر الصحيح في الواقع [illegible] وتصحيحه [illegible] الجواز النقل والرواية
والتحديث بالاجازة وعبارة الشايع انبانا ونبانا ويجوز حدثنا واخبرنا اجازة والاكثر على عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة
بل يقول اجاز لنا بهذا الكتاب اجازة لما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين لمعين كقوله
اجزتك التهذيب او هذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك
مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه مسموعاته الثالث اجازة غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل
الطلبة او لاهل زمانه الرابع اجازة غير معين لغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زمانه والخامس اجازة

اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود ومع وجود [illegible] في فائدة الاجازة [illegible] على سبيل [illegible]
الى نحو المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب
الاربعة [illegible] كما لا [illegible] بها اتصال سلسلة الاسناد والتيمن ونحو ذلك اذا ظهر للتيمن والتبرك ونظائر ما ذكرنا
في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايضا فيجب حينئذ التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك دون مجرد التحمل المنادلة
وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول كان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني
او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثانية ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من ذلك فالاكثر على
عدم جواز الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذنه لنفسه ان كتبه او
لسان الغيرفان [illegible] بالاجازة كتبت فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية
بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف فالاكثر على الصحة وهو الاظهر ولعبارة ان
يقول كتب الي فلان او خبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان لم
او لا ولم يجز الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان اظهرهما الجواز في العمل
والتقرير [illegible] المتحقق كقوله [illegible] تحقق [illegible] ويتبين ما حكم بالمتابعة فنقول انما الافعال المطلوبة للكل
بشرط [illegible] النوم والاستيقاظ فالكل [illegible] له ولا جدال والاشكال في ذلك ان المهم معرفته [illegible] خصوصيته لما [illegible] على الفعل
والكل والترجيح على الطريق متلو فانها بذلك يندرج في الاحكام الاربعة واما ما تردد بين كونه من افعال الطبيعة او من الشرع
في حمله على اجابه نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه مبعوث لبيان الشرعيات قال الشهيد في بعد وقد يقع في ذلك في
مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انه
للجبلة ومنها دخوله من ثنية كذا ومن خروجه من ثنية كذا فذهب ذلك لانه عادة في طريقه او لانه سنة والظاهر الثاني
في استحبابه للكل واما في نهايته ذكره بالمحصب لما نفر في الحج [illegible] لا يتبع اداء الى نحوه [illegible] الطريق في العيد ورجوعه في آخر
والصحيح حمل ذلك كله على الشرع الا ما دلك به دليل على [illegible] الى ما لم يقم دليل على التفصيل والتحقيق ثم انه
لا [illegible] اليقين فيما علم اختصاصه [illegible] كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في نكاح الدائم واما غيرها فاما
ان نعلم انه تعبدنا بالتعريف ام لا وعلى الاول فيتردد فعله بين الوجوب والندب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بين الاباحة والمباح
والمكروه لو قلنا بجواز صدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا فهذه فهذه اقسام ثلاثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا.

لمجرد سبق الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فذهب بعض علمائنا متابعة لقوم الى استحبابه او الاتباع او كونه حظرا او الوقف وقيل
اقوايها القول الثاني لنا اصالة البرائة عن الوجوب عند عدم دليل قائم عليه كما سوف في احتمال الاباحة مقهور بالكثير الراجح
في الاحكام ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب والندب الذي هو نفي ولان ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن الاحتياط
نفي وللقائل بالوجوب احتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الايات الامرة باتباعه عليه السلام مثل قوله تعالى فاتبعوه والجواب
ان المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لاجل انه فعله فمن فعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب
لبس متابعا له فالظاهر تمكن التجوز فيه مادة الصيغة لا ينافيها فحمل ما على حقيقتها ممكن لتحكمن بارادة الطلب الراجح بيما والاول مستلزم
للتخصيص فيما لو لم نقل بالوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الموافق اجماعا مع انه اذا ابقي الاتباع على حاله الحقيقي وهو الاتيان
بالفعل على ما فعله لا يدل على انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى في صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا باصل المقيد
فلا يجوز الاعتماد منه نظير الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وفي وجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة
معلقا على محبة الله تعالى التي هي واجبة اتفاقا والجواب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو مستند لا ينافيه
مع اللفظ من معاني الشرط وجعله هنا مبنيا على الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان
يرجو الله واليوم الاخر تقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ويلزم بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة
حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الاخر وهذا التهديد ونحوه دليل على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب فالجواب
ما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لا مطلقا بل ان فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا وبالقطع في عموم الاسوة
مما لا كلام فيه لا دلالة للعموم في امثال هذا المقام على الوجوب والقاعدة والمراد غير الامر بالانبات مثل قوله تعالى
وما اتيكم الرسول فخذوه فانه تعالى جعل فعل الرسول كالقول بالتبعية الكون على المؤمنين حرج او نحو فان الاطلاق موقعه
بالقول وهو حقيقة في القول والمراد بالاية القول لا الفعل لايتناد ورد بمقابلة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا او عامة ما يدل على الاذن
الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر وانما يفيد الوجوب اما الاستدلال بالاحتياط فقد مر انه لا يتم الا من جهة احتمال الحرمة
لاحتمال كونه من الخصائص لا يدل على وجوب الاتيان لو سلم فيما ثبت التكليف بالقياد توقف براءة الذمة على الحمل وهو اول
الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فاما
القائل بالاباحة فيقول ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف
ويظهر الجواب بما تقدم منضما الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر لا يلتفت اليه فان الغالب هو فقه الى م

النبي صلى الله عليه وآله هو او امته لا الاشتراك في التعبد فالاقتداء به في الاكثر الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب
او مندوب او غيره ولم يعلم انه من خصائصه فالاكثر لزوم اتباعه بمعنى شمول الحكم على الوجه الذي يفعله وذهب
بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات واخرى الى الحكم وذلك كله لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب
في مسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف
قول المخالف فيه انظر وجوابه فيما تحتملها عدم الالتفات الى الاتيان بها مع قيام الادلة على حسن التاسي
واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على الاقتداء مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على المرجوع في الاحكام الى افعاله
كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله وغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله
نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان غسل التقاء الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه
كان يجعله مثل الجنابة ويرتب عليه احكامه وغسل الجنابة وجب مضافا الى ان الحكم في الترتيب هو الحكم في الفعل ومما
يتفرع على هذا التاسي به في التعبد بالصلاة عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله
اما بوصف مخصص بان هذا الذي فعله بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس او امر يدل على مجرد الرخصة او امر ندبي والتمثيل لذلك بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا
كما يتوهم بسبب التوهم الجاهل نفيا او ظنا بالتمام القرآن كما اشرنا في قبلة الصائم والتعبد عند التخلي او غيرها
من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب
او اوقع الفعل بيانا للمجمل فيتبعه في الوجه ونظيره حكمه فيما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل
بيانا ووجه ما يدل على بيانه فاعلم ان الحكم اذا صدر منه في مقام البيان فما علم مدخليته وما علم عدم
مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرها فلا كلام فيه واما ما لم يعلم فان كان مما استمر عليه ولم يكن متلبسا به
قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة في الصلوة الميت اذا كان
فعلها في حاله توضأ قبلها للصلوة اليومية فالحكم عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام
في عوارض ما يحتاج اليه مثل التعقيب والتطويل والسرعة والبطء الغير المعتد بها عرفا فتامل لتفاوت القرائة بسبب
المعرفة والسادس وعدمهما في التكلم ومثل تطويل العمل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتخليلها بالجفاف وتفاوت
في المصداق العرفي فالعبادات بها لا يفيد الا الوقف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز

في فالتكليف بالطلب مما لا يطاق واما التعارف الفحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء
بوضوء فيه كل واحد من اعضائه في طرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء
في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل وكذا غسل الوجه من الاعلى وكذا الترتيب وكذا المسح من الاعلى
كل ذلك مما يشك في دخوله لان اصل التوضؤ لا يتوقف على الفصل وعلى اي وجه يتحقق لكن اختار هذا القدر من المهملة مما
مما يشك انه هل هو مجرد الاتفاق لانه فرد من جملة الفعل او انه معتبر ولذا العلامة فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات
ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلاة فحكم بالاجمال المستقرة او الأكثر
عن انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب بانه عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق الحاق جريان الاصل
في مهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في المهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي
ومما حققناه سابقا في القانون السابق يظهر ان الاقوى في المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخولها في الفعل
الذي لم نعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التأسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم
من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجبة فنحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب
وان الاشتغال انما يفيد ما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك
يظهر مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة على الاستحباب لا على الاباحة
لعدم الدليل على ما فوقه فائدة تعرف المعجز اما بالامانة كالاية والمعرف في بيان الاول او باتفاقكم رفع النزاع
بين الخصوم بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفحش والتبليغ وتعرفه في العادة اجتهاد في باب التبليغ
وفي غيرها قد يشتبه بين الاعتقاد والعرفي كقوله لشدة زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث
شكت اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فيثبت منه جواز التقاص
للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان حكما وقضاء فلا يجوز الاخذ لانه قضاء على من حال ... في غير ... على الا
او لانه تعرفه بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى وقد يشتبه بين الفتوى والامامة والفتوى كقوله
من احيى ارضا ميتة فهي له فيقال الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه
بعض الاصحاب ويرد عليه ان المعروف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه الا ... فلا يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد
بان اشتراط التعيين في ليل خارج لا بنفس الاحياء   الحق ان ... بشرطه

٢٧٣

٢٧٢